岩波講座　東洋思想　第一四巻

中国宗教思想　2

岩波講座■東洋思想　第一四巻

中国宗教思想 2

岩波書店

編集委員

長尾雅人
井筒俊彦
福永光司
上山春平
服部正明
梶山雄一
高崎直道

目 次

Ⅱ 中国宗教思想の特質（続）

3 存在と理法

1 陰と陽……池田秀三 4
2 体と用……池田秀三 17
3 物と心……池田秀三 31
4 不易と流行……池田秀三 47
5 自然と因果……蜂屋邦夫 60
6 有と無……松村巧 74
7 無と空……松村巧 98
8 無と道……松村巧 112

4 自と他

1 我と物……興膳宏 124
2 一と多……福永光司 141

3 本と末……吉川忠夫
4 独善と兼済……吉川忠夫
5 真人と聖人……吉川忠夫 178 165 154

5 行為と価値
1 善と悪……神塚淑子
2 知と行……坂元ひろ子
3 道と技……松村巧
4 言と黙……興膳宏
5 往と還……神塚淑子
6 頓と漸……福永光司 264 252 237 217 202 190

装幀 万膳寛

Ⅱ 中国宗教思想の特質（続）

3 存在と理法

1 陰と陽

池田秀三

はじめに

五行は中国人の思想律であり、宇宙系統（システム）（が体系的法則性を有していること）に対する信仰である。二千年あまりこのかた、それは（人々の思考の形式・内容はもとより、政治制度から日常的生活に至るまで全てにわたって）極めて強固な勢力を保持してきた。

これは、五行思想研究史上不朽の大作たる顧頡剛（こけっごう）「五徳終始説下的政治和歴史」[2][1]の冒頭の一節であるが、はじめてこの文章にふれたおり、まことにそのとおりといたく感心した覚えがある。私のみならず、中国思想をかじった者なら、誰しも同じ思いを抱くに違いない。ただ、いまの私は、顧氏が五行のみに限定していることにやや不満を感じている。と言うのは、五行と不可分の関係にある陰陽についても同じことが言えるはずであって、「陰陽五行は」とすればより一層妥当性を増していたろうに、と惜しまれるからである。[2] そしてまた、もしどちらか一方だけを挙げるのならば、上位概念たる陰陽のほうがよりふさわしいと考えるからである。つまり私は、顧氏の一文を「陰陽（五行）は中国人の思想律であり、宇

宙系統に対する信仰である」と書き改めたいのであり、また「陰と陽」について私の言わんとするところも、右の一文にほぼ尽きるのである。以下の説明は、その義疏にすぎない。

本稿の目的は、いまも言うように、陰陽が思想律ならびに信仰たり得た所以を解明するにあるが、鄙見によれば、その所以は一に陰陽の具備せる融通無礙の柔軟さにかかっている。したがって、陰陽概念の成立および発展の歴史的考察は当面の課題としない。何となれば、その柔軟性は、陰陽に投影ないし賦与された様々な機能や観念が総合されてはじめて発揮されるはずのものだからである。しかのみならず、そもそも中国思想における陰陽や五行の意義づけは、仮説に仮説を重ねる探源的研究よりもむしろ、いま述べたような総合が完成した後[3]の学説についてなされるべきものではないか、という気が私にはどうしてもするからである。[4]とはいえ、総合はむろん個別的考究があってのこと、まず陰陽説の主要な性格について、コメントを加えつつ、箇条的に概見しておきたい。

一　陰陽の基本的性格

陰と陽の原義がひかげとひなたであることは、まず間違いないようである。これがただちに暗と明、寒と暑の意味に転じ、そこからまたさらに夜と昼、冬と夏、水と火といった意味がイメージ的にそれぞれつけ加わっていったであろうことは、容易に想像がつく。かくして相対立する一組の事物が陰陽という語によって表象されるようになるが、その陰陽がなお抽象化原理化されて万物一般に及び、やがて宇宙論・自然観としての哲学的理論にまで高められてゆく。この陰陽説の哲学化を推進したのがいわゆる陰陽家であるが、陰陽説はひとり陰陽家の枠内のみに止まらず、学派を超えて思想界全般に広く浸透し

ていった。それまで本格的宇宙論をもたなかった諸学派にとって、この新理論は自家の弱点を補強するのに絶好のものであり、こぞってそれにとびつき、取りこんだためである。ここに、陰陽説はそれぞれの学派の立場からさらに種々の潤色を加えられ、いよいよ複雑多様な性格を帯びることとなる。いま、その主要なる要素を挙げれば、次のとおりである。

㈠万物を作る質料ないし元素、すなわち気としての陰陽。陰陽二気が相交わって万物を生むことは、男女の交合生殖にストレートになぞらえられる。あるいは男女の交合から陰陽が発想されたのかもしれないが、いずれにせよ、陰陽の万物生成の働きと男女の交合とが連想づけられることは、陰陽自体が生殖能力・生命エネルギーを内包していることの保証となる。また父母より子、子より孫へというふうに、陰陽の生成が無限の末広がりであることにもなる。それを図式化したのが、『老子』(第四二章)の二(陰陽)→三(沖和の気)→万物、あるいは『易伝』の両儀→四象→八卦という万物生成論である。

しかしこのとき、『荘子』知北遊篇「天下を通じて一気のみ」などに見られるように、気は一なるものであって、その一気の聚散が万物の生成変化であるという考え方もすでに確たる地歩を築き、その一方に対峙していたのである。となると、気は一なのか、それとも二なのかが問題となってくる。この問題を調停するために案出されたのが、陰陽二気を統合する根源的一気、生成の順によって言えば陰陽未分の元気たる「太極」であった(太極が理か気かについては古来より議論が喧しいが、原義は疑いもなく気である)。二もしくは両儀から始めるのは、やはり何とも落ち着きが悪いから、その上に一を立てて形を整えることは、生成論としてはまた必然の要求でもあった。かくして太極より陰陽をへて万物に至る整然たる生成論が完成する。一旦こうした図式ができてしまえば、他の概念をそこに組みこむことは簡単である。段階を一つつけ加えるだけでよいのである。こうして五行もこの図式に参加する。その

典型的実例が周濂渓(一〇一七―七三)の「太極図」である。[5] 本来別系統の陰陽と五行は、ここに密接に結合して陰陽五行説となるのである。

(二)変化の法則としての陰陽。寒暑・昼夜が互いに入れ換るように、陰陽もまた互いに入れ換る。いや、陰陽が入れ換るからこそ、寒暑・昼夜の交代がおこるのである。そしてその交代が規則的であり永遠であることは、陰陽の交代変化が規則的であり永遠であること、すなわち法則性を有していることを明瞭に示している。この陰陽の交代変化は他者の発動によるのではなく、陰陽自体にその運動力が具わっているのである。つまり、陰陽は変化をその本質とするのである。そして万物が陰陽二気から作られている以上、万物もまた変化をその本質的属性とする。一切の事物が絶え間なき変化の過程の中にあり、その変化の法則が陰陽の消長交代として具現するというのがその結論となるが、それについては「4 不易と流行」で詳述する。

ここで注意しておきたいのは、この陰陽の変化が万物の生成として捉えられ、その結果、(一)の生成論と(二)の陰陽の変化が混淆した、すなわち太極の万物生成を一回限りのものではない無窮の循環運動とみなす考え方を誘発したということである(その最も明確な理論づけは北宋の張載(一〇二〇―七七)を待たねばならず、『易伝』などにはいまだ明言されていないが、かかる見方が潜在的に含まれていることは認めてよいであろう)。(一)の生成論は始点(太極)と終点(万物)とをもつ直線的発展であり、(二)のごとき果てなき循環とは、元来まったく別物である。しかるにそれが同化し得たのは、思うに、万物は道より生じ道に復帰するという『老子』の反復の思想の影響ないし関与によるものであろう。周知のごとく、太極は『老子』の道の焼直しであるから、それも不思議ではない。また、生成論と存在論の混淆はよくありがちのことであって、とくに奇異とするに足りない。ただ問題は、この混淆によって、生成におけ

る時間性、すなわち各段階における質的差異がすっぱりと捨象されてしまったことである。太極が万物に展開すれば、太極自体は残らぬはずなのに、万物とともに太極は常に存在している(ここに、太極が理として把握される基因がある)。同様に、陰陽は五行に進めばもはや陰陽でないはずなのに、やはり依然として陰陽でありつづける。「五行は一陰陽なり」(「太極図説」)とは、まさしくその意味であり、五行としてみれば五行、陰陽としてみれば陰陽なのである。この伝でさらに一般化すれば、万物は一太極であり、一陰陽であり、一五行であって、太極より万物に至るまで全て一体ということになる。ここに万物はその独立性を失い、五行・陰陽・太極の中に埋没するのである。

(三)万物を二種に大別する範疇としての陰陽。万物は陰陽二気からできているので、その配合によって、陰陽いずれかの性質を有する。陽気多きものは明るく、積極的主導的であり、陰気多きものは暗く、消極的従属的である。陽に属するものには天・君・父・男などがあり、逆に地・臣・子・女などは陰に属する。前の(一)(二)でみた陰陽は等価であったが、ここでの陰陽には明らかに差別があり、陽が尊く陰が卑しい。この相反する関係をつなぐ結節点は男女である。男女は生殖作用においては、互いに相手なくして子を生み得ないという点で同等であるが(『春秋穀梁伝』荘公三年「独陰生ぜず、独陽生ぜず」)、社会的地位からみれば、男は女より尊い。したがって陽が陰より尊い。かくして陽尊陰卑が確定すると、今度は逆に、それによって君父の尊貴が自然の道理として意義づけられるわけだが、この論法のお粗末さは説明するまでもあるまい。自然における陰陽平等と社会における陽尊陰卑の矛盾は、何ら解消していない。だが、政治イデオロギーとしての儒教にとっては、君父の倫理性を偽装し、むき出しの権力をカムフラージュするためには、両者の並存は是非とも必要であったのである(董仲舒(前一七九?―前一〇四?))の三綱や徳刑並用の主張にその典型を見ることができるが、いまは説明を省略する)。我々はそ

の狡猾な使い分けに目をくらまされてはならない。

使い分けといえば、陰陽説ほどそれに適した理論も少ない。たとえば、ある官僚Aは、天子に対しては陰であるが、部下や妻子に対しては陽である。視点を変えれば、同一物が陽にも陰にもなり得るのである。万一うまく割り当てできないときに備えて、陰中の陽、陽中の陰という逃げ道も用意されている。となれば、いかなる事物も思いのままに陰陽に配属させることができるはずである。この変幻自在さ、いい加減さにこそ、陰陽説の真骨頂がある。かような自在さを獲得できたのは、陰陽が本来相対的概念であるからである。高下・前後・左右・表裏などがそれぞれ陰陽に配属されることからうかがえるように、陰陽は決して固定的なものではない。逆からみれば左右が入れ換るごとく、陰陽は状況に応じて刻々と変化するのである。固定せるものは変化できない。相対的なるが故に変化が可能となる。相対性こそ陰陽の陰陽たり得る第一の所以であった。そしてこの相対性はまた、中国人の思考・認識の基本パターンであったのであり、ここに陰陽が中国人の思想律となった秘密が隠されている。次に節を改めて、陰陽の相対性についてさらに詳しくみてみたい。陰陽説にはこの他、災異解釈における陰陽、性情説および善悪観念における陰陽、医学における陰陽など論ずべき特色がなお多く残っているが、紙幅の都合で、今回はすべて割愛する。

二　対立と統一の理論としての陰陽

陰陽思想がどうしてあれほど広くまた深く中国人の心を捉えたのか、というのは中国哲学の根幹に関わる大問題であって、その全般的考察はもとより私ごときの手にはあまるが、ただ、対待あるいは対偶

を好む中国人の性癖が主たる原因の一つであることはまず疑いのないところであろう。この性癖は思考法においても遺憾なく発揮されている。すなわちいわゆる対(ついの思想である。

中国人は、論理のみに従って抽象的に思惟することがどうも不得手のように見受けられる。不得手と断定するのは、あるいは言いすぎかもしれないが、少なくとも、現実に即して具体的にものを考えていくのが彼らの常道であることは確かである。彼らの言うその現実とは、表があれば裏があるように、物事には必ず正反の二面があるということである。逆から言えば、事物は常に相反する一対の要素を内包している、あるいは対立する両面の相互依存ないし統一調和によって成り立っているということである。これは、最終的には統一が構想されているとはいえ、基本的には一切の事象を相対相関的に捉えようとする見方である。この相対主義を認識論もしくは世界観として確立したのが『老子』と『荘子』である。だが、かかる相対主義は哲学的思索によるというよりもむしろ、長い間の生活経験によって獲得された処世の知恵、バランス感覚に根ざしているとみるべきであろう(このバランス感覚を概念化したものが中庸である)。さればこそ、この相対主義は中国人の骨髄にまで食い入り、思想のみならず、言語・文学・絵画等あらゆる精神生活を貫通しているのである。[6] 小島祐馬氏はかつて「中国古代の社会にあっては、人々はその精神生活において、また客観世界の観察において、矛盾の総合統一ということをきわめて普通のこととして理解していたものとしか考えられない。いま少し適切に言えば、彼らの生活全体が実に一種の弁証法に従っていたかに見える[7]」と述べられたが、まさしく私も同感である。

このような精神生活を営む中国人にとって、万物を二つに区分する陰陽はまことに恰好の理論であった。董仲舒の「凡そ物には必ず合あり。合には必ず上あり、必ず下あり。必ず左あり、必ず右あり。必ず前あり、必ず後あり。……物に合なきはなし。而して合には各おの陰陽あり」(『春秋繁露』基義篇)と

いうことばは、その陰陽説の有効性を明らかに物語っている。陰陽に還元しさえすれば、万物のあり方が苦もなく説明できるのである。

けだし二元論ほど世界解釈に実効性ある理論はないであろう。我々の感覚に最も近いのである。一元論だと単純すぎて、万物の多様性を説明しにくい。逆に多元論は繁雑で、統一がとれない。二元論はその点、統一と多様性の双方を包摂し得るちょうど手頃の位置にある。わけても陰陽説は、融通性に富む理論であった。前述の「陰陽は一太極、五行は一陰陽」というのがそれで、陰陽は合せみれば太極、展じてみれば五行である。すなわち、陰陽は二元であると同時に一元であり、また多元でもあるわけであって、これならいかなる状況にも即座に対応できるはずである。

しかし、このことはまた陰陽説が純粋な意味での二元論でないことを示すものでもある。陰陽は一元気の発動態としての二気であって、互いに助けあい補いあって万象を形成していく。相交わり相変ずる陰陽は、決して互いに独立した二元ではない。それは対立しつつ、かつ同時に融合する。陰陽がかくのごとく二元にして一元なるものなればこそ、対立即統一という世界観の原理たり得るのである。同様の意味で、弁証法という規定にも注意を喚起しておかねばならない。二元論と同じく、陰陽説を弁証法と呼ぶことは一般論としてはかまわないと思うが、そこには矛盾せる対立物の闘争、相互否定、およびその止揚による新たな統一という構図はない。あるのはただ、陰陽の永劫なる相互転化と直観的な調和の幻想のみである。[8] それは小島氏も指摘するごとく、「向上発展のない一つの循環作用」にすぎない。

ここまで書けば、万物の多様性ということにも、当然疑問が出てくるであろう。陰陽の配合の割合が無限であることによって万物の無限の多様さが保証されているわけであるが、それは所詮、陰陽の量の差にすぎない。いわば墨の濃淡の差のごときものであって、全体としてはモノクロームなのである。万

物を全て単純化・均質化してしまう陰陽説は、十全な意味での有機的自然観と呼べるかどうか疑わしい。ましてや複合的自然観ではまったくない。

以上、陰陽説の特色を様々な角度からみてきたが、要は陰陽説が万物存在のあらゆるあり方を解釈できる万能薬であったということである。対立と調和、多様性と統一性、変化と不変、いかなる問題も陰陽にあてはめさえすれば、一挙に片がついてしまう。ここに陰陽説の抗しがたい魔力のもとがあり、この魔力が強すぎたために、中国はついに新薬の開発をなさぬままになってしまった。この陰陽説の万能性は融通無礙の柔軟性と同値であり、そしてその柔軟性は陰陽説のかかえる論理的厳密性の不足の現れに他ならない(念のために断っておくが、私は論理が厳密でないことを否定しようというのではない。むしろそこにこそ、陰陽説のかけがえのない価値があると考えている)。ただ、いくら自分たちの性向に適合した都合のいいものであったとしても、中国人たちはこの論理的不厳密さに気がつかなかったのだろうか。私は気がついていたと思う。気づいてはいたが、公然たる懐疑にまでは進まなかったのである。それはなぜかといえば、陰陽はまた宗教的神聖性を具えた観念であったからである。神聖なるものは論理を超越する。最後に、陰陽の神聖性について、鬼神を中心として触れておきたい。

三　神観念としての陰陽(魂魄・鬼神)

人間も万物の一つであるから、万物と同様、陰陽の気が合して(人の側から言えば、天地の気を稟けて)生まれ、死ねば二気は離散してゆくわけであるが、人については、その陰陽の気をとくに名づけて「魂魄」という。配属分担は、魂が陽(天)で精神作用を、魄が陰(地)で肉体活動をつかさどる。生存中

はこの両者は一体であるが、死ぬと分離して、「魂気は天に帰し、形魄は地に帰す」(『礼記』郊特牲篇)。魂・魄はまたそれぞれ神・鬼とも称される。この『礼記』の文章だけからだと、魂のみが気であるように見えるが、これは清んだ軽い気は昇って天となり、重く濁った気は沈み固まって地となるという天地創造の観念をそのまま人間に投影したものであって、魄も気であることに変りはない。また魂と魄の区別は対異散同(対にして用いた場合は意味が異なり、単用のときは同義となる)でもあって、鬼と神が連なって鬼神となるごとく、魂魄も合して一つの語となる。この場合は、いまの我々の用法とほぼ同意である。厳密に言うと、以上の用法には少し混乱があるのであるが、要するにいまは、霊魂が気であると考えられていたことがわかればよい。(9)

人が死んで魂魄が天地に帰るなら、人は死ねばそれまでで、死後もこの世にとどまって、生前と同じ知覚をもって活動する霊魂など登場する余地はないはずである。実際、王充(二七―一〇〇)はこの説に基づいて霊魂不滅論を徹底的に批判しているし、また程朱の無神論的鬼神論(と言い切るには多くの問題があるが、基本的性格としては一応そう言ってよいだろう)もやはり同様の立場に立っている。ところが、魂魄を陰陽としながら、なお霊魂の存在を信じる人は少なくない。いや、それが大半というのが実情であろう。これは、死後の完全な滅亡をいとう人情の然らしむるところであり、理屈だけでは割り切れないことかもしれない。もっとも、肉体を離れた魂気を認めている点、それが霊的なるものに変質する余地は残っている。が、そうであるにしても、もし気が完全に物質的なるものであったなら、霊魂になり得なかったはずである。これはどうしても、気そのものに霊性があるとみなければならない。

『淮南子』説山訓の高誘注に「魄は人の陰の神なり、魂は人の陽の神なり」とあるように、(10)人における陰陽の最も霊妙なる働きの顕現が魂と魄である。この霊妙さは他より賦与されたものではなく、陰陽

すなわち魂魄の自性である。つまり魂魄そのものが神なのである。ここでいう神とは霊妙さの形容であり、人格神を直接指すわけではもちろんないが、さりとて、神と表現されている限り、神格性がまったくないと断言できるだろうか。私にはやはり、神のイメージがそこにつきまとっているように思えてならない。『易伝』の「陰陽の測られざるをこれ神と謂う」についても同様である。

さきに引いた『礼記』郊特牲篇の文章は、全体としては主に宗廟の祭祀について述べたものであるが、引用文につづけて「故に祭りはこれを陰陽に求むるの義なり」という。神霊を陰陽の中に見出さんというのである。また別章には、「社は土を祭りて陰気を主とするなり」「玄冕(祭祀用の黒い上着と冠)もて斉(斎)戒するは、陰陽を鬼神とするなり」などと見える。後者の陰陽は夫婦を指すが、陰陽が鬼神と直結したものなればこそ出てくる表現であろう。鬼神ばかりではない。天地はそもそも陰陽の最たるものではないか。天地を祭るとは、陰陽を祭るに非ずして何ぞや。日(太陽)月(太陰)の祭りもまた文字どおり陰陽の祭りである。その他、『礼記』等の古典に見える諸々の祭りは、またおおむね陰陽の観念と深く結びついている。(11)

かく見てくれば、陰陽が宗教的な神観念を濃厚に保持していることが知られよう。陰陽思想が呪術と密接に関連しているのは堕落などではなく、むしろ当然というべきである。陰陽思想を単に合理的自然観とのみ解してはならない。災異思想において陰陽説と天譴説が並存している理由も、また太一(太極)が元気にしてかつ北辰・上帝なる理由も、全て気が神(道)であることに由来しているのであるが、それについてはまたいずれ改めて論じたい。

(1) 『清華学報』六―一、一九三〇年(のち『古史弁』第五冊下篇、北平樸社、一九三五年に収む)。

(2) もっとも、これは主題を強調するために五行のみを挙げたものであり、顧氏が陰陽も思想律とみなしていたことは文中に明らかである。

(3) 陰陽思想の完成がいつのことかは容易に決めがたいが、おおよそのところは戦国末から前漢半ばごろまでに成立していたとみてよいであろう。具体的にいえば、『易伝』『淮南子』『春秋繁露』等を念頭に置いている。最終的完成はむろん宋学を待たねばならず、本稿でも宋儒の説を多く踏まえているが、基本的には漢宋の間に大きな違いはなく、それほど齟齬はきたさぬと思う。

(4) 陰陽思想についての研究はまさに汗牛充棟であるが、本稿で最も恩恵を受けたものは、本田済「中国の世界観」『中国文化叢書2 思想概論』大修館、一九六八年(のち同『東洋思想研究』創文社、一九八七年に収む)、および張立文「陰陽論」『中国哲学范疇発展史(天道篇)』中国人民大学出版社、一九八八年、である。

(5) 一気・二気(陰陽)・五行の次元的相違を否定し、三者を同一視すべきことを強く主張したのは、周知のごとく朱子であるが(安田二郎「朱子の「気」に就いて」『東方学報(京都)』一〇—四、一九三九年(のち同『中国近世思想研究』弘文堂、一九四八年に収む)を参照)、かようないわゆる「連続観」は、理論的精粗は別として、中国の思想家に一般共通のものであったように思われる。たとえば漢儒の災異解釈の仕方など、この連続観がなければ理解し得ない。董仲舒の「天地の気、合して一と為り、分れて陰陽と為り、判じて四時と為り、列して五行と為る」(『春秋繁露』五行相生篇)という有名な文も、生成論であると同時に、この連続観の表明であると私はみたい。

(6) 倉石武四郎「中国人はどう考えるか」『朱鳥』四、一九四九年(のち『ことばと思惟と社会』(倉石武四郎著作集第一巻)くろしお出版、一九八一年に収む)、および大浜皓『中国的思惟の伝統——対立と統一の論理』勁草書房、一九六九年、参照。

(7) 小島祐馬「中国文字の訓詁における矛盾の統一」『朝永博士還暦記念哲学論文集』一九四一年(本稿は同『古代中国研究』筑摩書房、一九六八年、所収による)参照。

(8) 白川静「訓詁に於ける思惟の形式について」『立命館文学』六四、一九四八年、および注(6)の大浜前掲書参照。

(9) 吉川忠夫「魂気の如きはゆかざるなし」『展望』一九七六年六月号(のち同『中国古代人の夢と死』平凡社、

一九八五年に収む）参照。

(10) 『説文』には「魂は陽気なり。魄は陰神なり」とある。魂・魄の原義とその発展については、栗田直躬「上代シナの典籍に見えたる「気」の観念」同『中国上代思想の研究』岩波書店、一九四九年、および池田末利「魂・魄考――思想の起源と発展」『東方宗教』三、一九五三年（のち同『中国古代宗教史研究』東海大学出版会、一九八一年に収む）を参照。

(11) 池田末利「中国固有の宗教と陰陽説――神観念の変遷」『宗教研究』一八二、一九六五年（のち注(10)池田前掲書に収む）、参照。

2 体と用

池田秀三

一 体用概念の特殊性

「体」は本体(実体)、「用(よう)」(仏教用語としてはユウと読む)はその現象(作用)、これが哲学辞典などで普通に行われている体用の定義である。もちろんこの定義は正しいものであり、また簡潔に定義しようとすれば、かくいう他はあるまいと私も思う。だが、このような辞書的定義だけでは、実は体用概念の有する桁はずれの広がりと特殊性はとてもおおいつくすことはできないのである。何の説明もなしに右の定義だけを提示するならば、おそらく人はイデアと個物、神と被造物のごとき関係を想定するに違いない。それが完全な誤りとは言えないにしても、正解(があればの話だが)とほど遠いことは確かである。本質と徴表、主体と客体などと言いかえても、所詮は同じく一面的なるを免れないし、また原理と応用とするのは、なお一層遠ざかるであろう。いずれにせよ、体用は西洋哲学流の規定では律しきれない、つまり徹頭徹尾中国的な概念なのである。

中国人は物事を論ずるにあたって、直接的論証よりも比喩を好み、また明晰より含蓄をよしとする傾

向が強い。こうした中国人の嗜好に加えて、その悠久の歴史による語義の変遷が幾層にも重なりあっているため、中国哲学の主要概念はいずれも一筋縄ではいかぬ懐(ふところ)の深さと複雑さを有しているが、中でも体用はその最たるものの一つであろう。少なくとも私にとっては、まことに捉えどころのない難物である。

体用概念の捉え難さの最大の要因は、それが明確な意味内容をもつ固定的な概念というよりむしろ、思弁の論理・方法、思惟運用のための範疇であったということである。(1) それは二つで一組であり、したがって必ず体と用が対挙されなければならない。中国哲学には他にも一対の概念は多い。本書の項目も含めて、思いつくままに例を挙げれば、陰と陽、理と気、理と事、心と物、無と有、我と物、一と多、本と末、善と悪、知と行、道と技、静と動、密と顕などであるが、実はこれらは全て体と用に置き換えることができるのである。すなわち体用は、相対的なるもの全てに適用可能な一般性を保有しているのである。また以上の諸例は、必ずしも両者あいまたねば成立せぬ概念ではなく、それぞれ独立しても意味を失わぬが、体用は一方を欠いては用をなさない。あくまで二つで一つの概念なのである。ここに他の諸概念と異なる思惟範疇としての体用の特殊性がある。

かかる点からみれば、張岱年(たいねん)氏が「体とは根本的なもの、第一次的なもの、用とは派生的なもの、第二次的なもの」(2)とあえて漠然と規定しているのは、極めて妥当なやり方であろうと思われる。だが、これでもなお問題がなくはない。と言うのは、右の定義では、体と用に当然次元的にも価値的にも差等があると考えられるのだが、実は必ずしもそうなっていない、すなわち体用の別と同時に、体用の相即(一如不二)が力説されているからである。しかも歴史的にみれば、体用相即派がむしろ圧倒的多数を占めているのである。体の用に対する価値的優位は認められるものの、存在次元における差異は、理念的

にはともかく、実質上はほとんど無視されてしまっている。これは体用対挙という形式の思想への影響ともみられるが、逆からみれば、体用相即を前提とするからこそ必ず対挙するのだとも言えよう。根本と派生に分けながら、同時にその合一を説く、ここに体用概念の中国的なる第一の理由が存する。

第二の理由は何かと言えば、本来存在論ないし認識論の概念であったのが、人間観や倫理思想をはじめ、思想の全分野において活用されたということである。すなわち例の天人合一であって、自然の事物の存在様式と人間のあり方が体用によってただちに等視され、統一されたということである。となれば、もし体用の論理を安易に用いれば、いかなる結果を招くかは想像に難くないであろう。そして事実は、その想像のとおりだったのである。

中国人が対(つい)の思想を好むことはすでに前項「陰と陽」において述べておいたとおりであるが、体用の論理が陰陽と同様、対の思想にとっていかに恰好のものであったかは、説明するまでもないであろう。陰陽にはなお本来の気としての性格が残っているから、その使用には若干の制約があるが、体用にはそのような制約はない。何事であれ、「任意の二項のうち、甲を本体とすれば乙はその現象もしくは作用、というのであって少しも差支えない」[3]のである。体用は陰陽にもまさるすぐれた世界解釈の万能薬なのであった。かくて、自然と人間に関するあらゆることがら、いや宇宙の森羅万象全てが体用によって、容易に説明可能となる。宇宙は無量の体用から構成されるとともに、それ自体一つの体用の相即円融としてあるのである。ここに宇宙が本来調和的なることが証明される。

結論めいたことにまで筆が先走ってしまったが、以下、かかる体用概念形成のあとを簡単にたどってみたい。ただ周知のとおり、体用は仏教と宋学において頻用かつ重用された概念・論理なのであるが、私は両分野ともに専門としてはいず、とくに仏教については浅い知識しかない。もちろん、相応の努力

はしたつもりではあるが、結局は先人の研究を一応消化するだけで精一杯であった。したがって本稿の叙述は、引用文献も含めて、ほとんど全て諸先学の研究に負うものである。繁を避けるため一々注しない非礼のお詫びもかねて、ここにあらかじめお断りしておきたい。(4)

二　体用思想前史

先秦の典籍において体と用を対挙した例は『荀子』富国篇の一例を除いて皆無であり、(5)『荀子』のそれも形体と功用を言うものであって、後世いわゆる体用のごとき哲学的範疇ではない。この事実は、先秦時期においては体用的な世界観、より明確に言えば世界の根源・本体といったものへの興味がそもそも稀薄であったことを示している。世界の根柢には天があればもう十分だったのであり、思想家、とくに儒・墨・法家たちの関心はもっぱら政治社会のあり方、人倫道徳に注がれていたのである。体と用がそれぞれ単独に用いられた例は少なくないが、先の『荀子』の例と同様、おおむね形体と功用の意味であり、しかも両者を比べれば「用」の用例のほうが断然多いことからも、彼らの目がどこに向けられていたかうかがえよう。現実の社会生活・実践において有用かそれとも無用か、それが事物の価値や意義の判断規準であったのである。

先秦諸子(さらには漢代儒家に至るまで)の実践志向の強さは、彼らの主張する本末の弁別についてみれば、より明らかとなろう。宋明学では体用と同義に用いられることもあることからうかがえるように、本末は体用にかなり類似した観念である。だがこれはほぼ純然たる実践修養もしくは社会制度上の用語であり、本体と万物というような意義はまったくもたない。具体的例としては君と臣、農と商などが挙

げられるが、およそものごとには全て本末があるのであって(『大学』)、本とはそのものごとの根本・始源・基礎をいい、末とは枝葉末節・支流を指す。したがって本と末には明らかに価値上の差異があり、本末をたがえ転倒すること、あるいは本末を混一することは重大な背徳として厳に戒められる。もっとも、君臣相和するは誉むべきがごとく、本と末が調和し一体となることは理想であるが、それは本末を峻別した上でのことであり、両者を本来円融相即とみることは決して許されない。程伊川(一〇三三―一一〇七)は「凡そ物に本末あり。本末を分ちて両段の事と為すべからず。灑掃応対これ其れ然り。必ず然る所以あり」(『程氏遺書』一五、『近思録』道体篇)といい、本末をただちに理(然る所以)と事(具体的な日常の仕事)に等視するが、この説が本来の本末観に違背していることは明白であろう。これすなわち先秦諸子の本末説と宋明学のそれとの相違にして、かつ先秦ないし漢代に体用説なきことの一証なり、と言ってよいであろう。

ただし、先秦時代に体用的な思想あるいは本体論的思想がなかったわけではない。老子・荘子の道がそれである。老子の、道は宇宙の窮極的実在であり、万物はその道より生まれ、その道によって支えられて存在するという図式は確かに一種の本体論であって、道を体、万物を用にあてはめることもあながち無理ではない。また荘子の、万物は全て道の現れである故に等価同一とする万物斉同説や、道は万物に普遍に内在するという汎神論、およびその両説より発展した、万物は道において一体であるという万物一体観、いずれも道と物、あるいは物と物との一体性を主張するという点で体用の一源一如を説く体用説に極めて類似している。また老子流の生成論を排して存在論的に道と物の関係を捉えているぶん、宋学の体用説に近づいていると言えよう。そして、宇宙論や自然観においては、系統だった学説を欠いていた儒家に代って主座を占めたのが道家思想であったことを思えば、世界観においては中国思想は一

貫して体用説であったというも決して不可はないであろう。

ただここで注意しておかねばならないのは、老子にしてもまた荘子にしても、道を「体」とは決して称していないことである。老子は「道の用」(第四〇章)はいうが、「道の体」はいわない。そもそも『老子』には体という字が見えない。それも道理で、体の本義はあくまでカラダ・カタチであったからである。ところが道の道たる所以、本質は無形無象であるから、道を体と呼べるはずはないのである。いや、道の体・用という発想がそもそもはなからないのである。荘子はもとより、老子においても、道の実体性を説くことにその主眼があるとは思えない。むしろ、その生々流行して已まざる偉大な造化の力——それは無為自然の働きである——を讃えることこそ、彼らの本来の意図ではなかったか。とすれば、彼らは道を用の側面から捉えていたわけである。というより、道は用に他ならないのであって、寂然たる本体が発動して用となるのではない。ここに道の用のみが説かれる理由があり、溯っては「道」と字づけられた主因がある。道とは開通・流達する所以、すなわち用の謂である。

このように道を用とみる観念は、かの本体論哲学者王弼(二二六—二四九)においてもなお継承されている。『老子』第三八章注に「万物は貴しと雖も、無を以て用と為す。無を捨てて以て体を為すこと能わず。無を捨てて以て体を為せば、則ちその大たるを失う」[6]というのがそれである。これは哲学的範疇としての体用対挙の濫觴として、体用論においては必ずといっていいほど言及される有名な資料である。体用説の先蹤というのはそのとおりであるが、ただこの文章をもって、王弼は無(道)を体、万物を用としたと断定することは(とくに中国の学者に著しい)、私にはどうにも納得しかねる。この文章の意味は、万物は無の働き(用)によってはじめておのおのあるべきあり方(体)を実現し得るのであり、無の働きがなければ万物の存在意義もまたないということである。無はやはり用として捉えられ、体は依然とし

て形体ある個物についていわれているのである。この一文のみに即して言えば、道が用、物が体なのである。(7)

王弼においてすら然りとせば、唐の崔憬に「凡そ天地万物には皆形質あり、形質の中に就きて体あり用あり。体とは即ち形質なり。用とは即ち形質上の妙用なり。言うこころは、妙理の用ありて以てその体を扶くるは則ち是れ道なり、となり。その体の比用は器の物におけるが若ければ、則ち是れ体は形之下たり。これを謂いて器と為す」(『周易集解』引)との言説あるも、何ら怪しむに足るまい(ただ、各物に体用ありと明言している点は、体用思想史上特筆すべきである)。同様の観点、すなわち体＝器、用＝道は、はるか後代、清初の王船山(一六一九—九二)によってもまた力説されている。

我々はここに、体をあくまで形体とみる観念のいかに根強きかを知る。魏晋南北朝において、体用の思想が実質的にほぼ形成をとげていながら、表現としてはほとんど現れていない最大の原因は、おそらくこの体という字の本義との違和感にあるに違いない。道体器用説の領袖朱子(一一三〇—一二〇〇)においてさえ、「この身が体であり、目が見、耳が聞き、手足が運動するところが用だ。この手が体であり、指が運動し、ものをつかむところが用だ」(『朱子語類』巻六)、あるいは「この扇子に骨があり柄があり、紙が張ってあるのが体だ。人がそれをあおぐのが用だ」(同上)と喩えているのをみるとき、体＝器の伝統の根強さに驚かざるを得ない(ここにはまた、用を実用・功用とみるもう一つの伝統も働いている)。

だがしかし、王弼は全体からみれば、やはり本体論者と言わねばならない。道と万物とを本と末、母と子、無と有との関係において捉えているからである(ただし、本と末とする以上、道と万物には貴賤の別がなお残っており、ただちに体と用に等値できないが)。したがって理論的には、王弼は無を体、万物を用としたと言うことは許されよう。実際、「形大と雖も、その体を累する能わず。……光を和ら

ぐるも、その体を汚さず」(『老子』第四章注)といい、道の存在態を体と称しているし、また無を「用の母」(同、第三八章注)といっているから、表現上でも体用のほぼ寸前にまで来ている。コペルニクス的転回まであと一歩なのである。ところが、この一歩はなかなか順調には運ばなかったのである。南斉の范縝(四五〇―五一五)は質用なる概念を用いて形神を説いたが、なお形を本としていることに変りはない。ただ島田虔次氏によれば、南斉末ごろ、つまり四、五世紀の交には体用対挙の表現もしくは論法が出現したようであって、氏はその例として、『文心雕龍』徴聖篇「或いは理を明らかにして以て体を立て、或いは義を隠して以て用を蔵す」と、梁の武帝(在位五〇二―五四九)『立神明成仏義記』(『弘明集』巻九)の沈績注「既にその体あれば、便ちその用あり。用を語れば体に非ず、体を論ずれば用に非ず。用には興廃あれども、体には生滅なし。……体と用とは不離不即、体を離れて用なし」とを挙げ、とくに後者を哲学的範疇としての体用対挙の最先の例として重視しておられる。(8)

儒教においても、唐初の『周易正義』には、「無を以てこれを言えば道体に存し、有を以てこれを言えば器用に存す」(序論)とあり、道体器用とはっきり表現しているし、また「天は定体の名、乾は体用の称」(乾「元亨利貞」の条)と、体用をかなり抽象的意義で用いている。しかし、その後も、儒教では何故か体用論は流行せず、あっても散発的であって、その隆盛は結局宋代まで待たねばならなかったのである。

宋代に入るや体用は思弁の範疇として運用せられ、胡瑗(九九三―一〇五九)の明体達用の学、邵雍(一〇一一―七七)の体用の変化相交の説等を先蹤として、以後、張載二程を経て、最後に朱子によって縦横無尽に駆使されて、壮大な理論体系が構築されるのだが、それはすでに常識に属すであろう。私がここで特筆しておきたいのは、張載の果たした役割である。彼はいう、「太虚無形は気の本体(本来の状

態)」(『正蒙』太和篇)、「体は偏滞せず、乃ち無方無体(『易』繋辞上伝のことば)と謂うべし」(同、乾称篇)、「未だ嘗て無きことあらざるものをこれ体と謂う」(同、誠明篇)。張氏は体を徹底して無形無体と捉え、その永遠性と普遍性を主張する。ここに体は超越的実体性を獲得し、形体の枷から完全に解放される。そして、ひとたび自由を得た体は大空に飛翔し、思想界を席巻するのである。体が不変なるものに確定すると、それに伴って用は変化するものとなる(張載の思想的後継者王船山はいう、「変ずる者は用なり、不変なる者は体なり」(『俟解』))。前に述べたコペルニクス的転回はかくして完遂するのであるが、宋学の成立はこの転回があってはじめて可能であったのである。

この宋代における突然ともいうべき体用論の興起は、言うまでもなく仏教におけるそれからの刺激なくしてはあり得なかった。次に仏教における体用説をみてみよう。

三　仏教における体用説

中国仏教の特色としてよく言われるのは「即事而真」、すなわち現実の事物の中に真理を見る、あるいは、さらにつきつめて言えば、現実の事象そのものがそのまま真理の現れであるとする立場を基本としているということである。これは、現実的あり方がそのまま本来的あり方であるという考え方、つまりは体用相即を説くものに他ならない。

このような体用相即の理論は僧肇(三七四?―四一四)に始まるというのが通説であるが、彼自身はまだ体用という表現を用いていない。体用という表現が行われ始めたのは、前述のごとく梁代あたりからであり、以後次第に常用化されてゆき、ついに隋唐仏教、とくに華厳や天台、あるいは禅(北宗禅の

代表者神秀(六〇六?―七〇七)は「我が道法は総べて体用両字に会帰す」とまで称したと伝えられる(『楞伽師資記』)において極盛に達する。仏教がかくも抵抗なく体用なる表現を用い得た理由はよくわからないが、その教義からして、形体の実体性に儒教ほどこだわる必要がなかったことがその要因の一つであることは疑いない。

隋唐仏教における体用の応用範囲はむろん広大であるが[9]、その中心課題は体たる真如(法性)すなわち一心と、用たる一切諸法との関係にあったとみてよい。真如が不生不滅、永遠不動の体であること、およびそれが自性清浄心すなわち仏性として人に備わっていることは、すでに共通の前提となっていた。ただ人はみな真如を備えながら、何故無明に迷い悪心をおこすのかについてと、いかにして迷妄を去り本心を現出するかについてはなお未解決であり、それをめぐって様々な教説が展開されたが、いまは詳細を省略する。ただ、華厳宗などがよく『大乗起信論』に見える水と波の比喩で説くように、迷妄もまた真如の作用とみなされているのであって、やはり体用の論理が用いられていることは指摘しておく必要があろう(因みに、波をおこす風(無明)と波の喩えは、因と果の関係を説くものであり、したがって『起信論』の原義は、迷妄の非本来性を説くにある)。

さて、真如の原義は、事物をありのままに知る心の本来的能力をいうにすぎないが、その不生不滅の永遠性、唯一性が次第に強調され、やがて一切諸法を生み出す世界の根源、形而上的実体とみなされるようになった。文字どおりの本体である。この世の万物は真如の作り出したものであるから、体なる真如の用であり、ここに真如と万物は体用の関係におかれる。もっとも真如による万物の生成は、母が子を生むがごとき先後あるものではない。子は生まれれば母と別となるが、万物は真如と別に存在するのではない。また真如が別の物に変じるのでもない。水が様々な形をとりながら、水の本性には変りがな

いように、心の本体は常住なのである。つまり、真如＝一心の中に世界万物が具足しているのであり、真如を離れて万物があるわけではなく、また万物の外から真如が支配しているのでもない。両者は渾然一体(体用一如不二)であり、万物に即して真如があり(即用即体)、真如に即して万物がある(即体即用)。すなわち体用相即であり、ここに用は無自性、因縁生起のものでありながら、いやある故に、体と一なるものとして、その存在意義を確立する(理事無礙)ばかりでなく、さらに進んで、物と物とが相助け相依る依他性のものとして、それぞれ体となり用となって相入相即する(事事無礙)のである。もっとも、本来不動のはずの真如、すなわち心の本体がなぜ万物を現象するのか、疑問であるが、それは不変なる真如の他に縁によって起動する随縁真如を想定することによって解決される。この随縁真如は、不変真如が心の本体をいうに対して、その活動流行の面を担当するものである。つまり不変を体とすれば用となるものであり、心あるいは道に体用ありという宋学の先駆をなすものと言えよう。

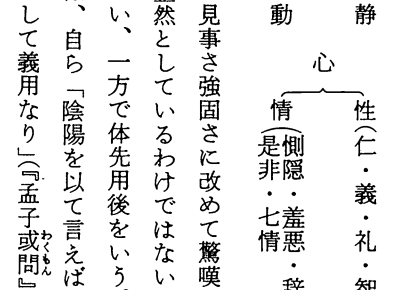
以上は、主として華厳教学について述べたのであるが、他の宗派も分析方法や用語の相違は多々あるものの、理法的なるものと現象的なるものとを体用関係で捉え、その相即を説く点ではほぼ一致している。

四　朱子の体用説

宋学が儒教の伝統になかった体用の論理を用いたのは、むろん仏教のそれを借用したものであった。しかし、このことは一種の自己矛盾であったと言えよう。宋学は仏教批判を看板としていたのであるが、自己本来のではなく、相手の論理で敵を打負かさねばならなかったからである。そのことが、宋学の体

用説に独創性を与えたのであるが、同時に少なからぬ混乱を生ぜしめた原因でもあったように思われる。当初の目論見はその独創性と混乱とを有機的に考察するにあったのだが、宋儒の思考論理と用語の難解さに力及ばず、残念ながら断念せざるを得なかった。羊頭狗肉の謗りは免れないであろうが、以下、朱子の体用説について略説し、責をふさぐことをお許しいただきたい。

朱子の体用説の精髄が心性を体用によって体系的に二分するところにあることは、誰しも認めるに違いない。その区分を図示すれば、次のようになる。(10)



この図を眺めるとき、朱子の思想体系の見事さ強固さに改めて驚嘆せざるを得ない。しかし、朱子の体用に関する発言の全てが、このように整然としているわけではないし、あちこち矛盾も見られるのである。たとえば一方で体用に先後なしといい、一方で体先用後をいう。あるいは仁体義用といい、あるいは義体仁用という。もっとも後者の例は、自ら「陰陽を以て言えば、則ち義体にして仁用なり。心を存し事を制するを以て言えば、則ち仁体にして義用なり」(『孟子或問』巻一)と説くように、見る角度が違えば体用も入れ換るからであり、それ故にまた「体用に定めなし」(『朱子語類』巻二二)といわれるのであるが、よもや理と気が入れ換ることはあるまい。ここに体用理論のもつ恣意性が露呈しているのである。また体用に先後ありやなきやは、言うまでもなく理気の先後問題の反映である。

先後問題からうかがえるように、朱子の体用説のかかえる矛盾は畢竟するところ、体用不一か体用一

源かということに帰着する。歴史的伝統から言えば、体用相即ということになるが、朱子はどうしても体用の別をも維持しなければならなかったのである。それは理の権威を守るためであり、また理を守るのは、天理を存して人欲を滅すという倫理学上の至上命題を根拠づけんがためであった。さきに掲げた図式の分別を、安易に相即の方向にもっていくことは許されないのである。

では、用の意義を貶めてよいかというと、それもまた不可である。なぜならば、理(体)の現実態が用だったからであり、もし用を否定するならば、社会に功用ある実践活動が行えなくなるのである。人は当に然るべきの理を世に実現実践しなければならぬという、いわゆる「全体大用」の立場はもとより体用相即を求める。体用の別が静的な世界認識によるものとすれば、体用相即は動的実践に発するものと言えるであろう。

朱子の体用説は不一と相即という二つのおもりの絶妙なバランスをとる秤の上に成立しており、そこに厳しい緊張がある。もしこのバランスを失うなら体用説は単なる概念遊戯と化すであろう。朱子以後の体用思想史は、その危惧が杞憂でなかったことを示している、と私には思われる。

(1) 島田虔次「体用の歴史に寄せて」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』同記念会、一九六一年、四一六頁、および同『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、五頁参照。

(2) 張岱年「中国古代哲学中若干基本概念的起源与演変」『哲学研究』一九五七―二(のち『中国哲学発微』山西人民出版社、一九八一年に収む)参照。島田氏も、この張氏の定義に同意している。注(1)論文および著書参照。

(3) 注(1)島田前掲論文、四三〇頁。

(4) 多くの仏教および宋学関係の研究書・論文から多大なる啓発を受けたが、いまは体用を直接主題とするも

ののみを挙げておく。

楠本正継「全体大用の思想」『日本中国学会報』第四集、一九五二年。呂彦博「〃体〃与〃用〃」『中国哲学史研究』一九八二―三(のち『中国哲学史主要范疇概念簡釈』浙江人民出版社、一九八八年に収む)。方克立「論中国哲学中的体用范疇」『中国哲学范疇論集』人民出版社、一九八五年。張立文「体用論」『中国哲学范疇発展史(天道篇)』中国人民大学出版社、一九八八年。とくに張氏の書には、資料の点で大いに恩恵を受けた。

(5) 原文「万物同宇而異体、無宜而有用、為人数也」。句読については異説があるが、これが最善と思う。なお用例を漢代および類似概念にまで広げれば、『史記』太史公自序「其の術は虚無を以て本と為し、因循を以て用と為す」、鄭玄『三礼目録』序「礼は体なり履なり。これを心に統ぶるを体と曰い、践みてこれを行うを履と曰う」(『礼記正義』引)などがある。

(6) 楼宇烈『王弼集校釈』中華書局、一九八〇年、のテキストに拠る。

(7) 繋辞上「鼓万物而不与聖人同憂」韓康伯注「聖人 道を体して以て用と為すと雖も、全無以て体と為す能わず」もまた、身を体とするものであり、道=体ではない。

(8) 注(1)島田前掲論文、四二七頁。

(9) 般若(知恵)と方便(手段)、定(瞑想)と慧(悟り)などはその代表例である。

(10) 注(1)島田前掲書、九三頁に拠る。また吉川幸次郎・三浦國雄『朱子集』(『中国文明選3』)朝日新聞社、一九七四年、三三一頁参照。

3 物と心

池田秀三

一 中国思想における唯物論と唯心論

物と心、あるいは唯物論と唯心論、混迷せる現代において人はいかに生くべきかが盛んに論じられる昨今、この二つは対蹠的なあり方としてよくテーマに取り上げられている。そういった議論においては、西洋では物質文明が中心であるに対して、東洋思想は物に執着せず心を重んずる、と説かれるのが常のようである。だが、これはやや単純すぎる見方であろう。西洋思想が物オンリーでは決してないように、東洋思想も心ばかりをもっぱら重んじているわけではない。中でも中国思想は、物に非常に関心の強い思想である。確かに心は中国思想の最も重要なテーマの一つであり、心を重視しない思想家はいなかったが、それは物を軽んずることをただちに意味しない。物と心を切り離すのではなく、あくまで物につき物を通して心を見る、というのが彼らのやり方である。したがって中国思想を「心の思想」と一概に決めつけることは正当とは言えないのである。[1]

もっとも、これらの議論の多くは、物質的欲望の充足を追求するか、それとも心の安らぎを第一とするかという人生訓としての立場からなされているものであるから、用語や概念の曖昧さも含めて、あまりとやかく言う必要はないかもしれない(人生講話などというものは、所詮、一種のデマゴギーである

から)。ところが実は、学問と称してにぎにぎしく行われている唯物論・唯心論の判定についても、同様の問題があるのである。

現代の哲学研究、なかんずくマルクス主義の立場では、物質の実在性を承認し、それを意識の基礎とするか、それとも精神的実体こそ世界の根源であるとし、物質を仮象的なるものとみるかによって、哲学を唯物・唯心(観念)の二論に分別するのが常道であるが、こと中国思想に対しては、この方法はどうも百パーセント有効とはいかぬようである。個々の思想家についてさえ、その判定が困難を極めることは少なくない。ましてや全体的傾向を概括してどちらか一方に決めることなど、ほとんど不可能に近い。

中国古代の思想家たちは全て客観的な物質世界の存在を承認している。と言うより、この現象世界が虚幻にして非実在であるなどという発想がはなからないのである。目に見える物は目に見えるとおりに存在すると信じきっていたのである。いわゆる素朴実在論であり、この点からみれば(その根底に形而上の道を想定するしないは、いま一応措くとして)、中国古代の思想家はみな唯物論者であると言ってもよいであろう。心の先天的道徳性を力説し、「万物みな我に備わる」とする故に唯心論の代表とされる孟子(前三七二?―前二八九?)も、また万物斉同を説き、認識論的には相対主義・不可知論に属する荘子(前三七〇ごろ―前三〇〇ごろ)も、やはり客観的物質世界の存在そのものは決して疑っていないのである。よく中国人は現実主義であると言われる。このことばには種々の意味あいがあり、簡単に当否は下せないけれども、かかる思想傾向・態度がその評価の一因であることは確かであろう。

この客観的物質世界存在の承認という基本的立場は、その後も一貫して変らない。明代心学の代表たる王陽明(一四七二―一五二八)に「心外の物なし」、「心外に事なし」(『伝習録』巻上)という有名なことばがある。これは心を絶対化するものであり、紛れもなき唯心論ではあるが、もともとは存在論上の発

言ではなく、倫理学的に心の第一義性を説くにすぎない。つまりその要は、心が万理を具えていること、すなわち「心即理」を強調するにあり、客観的物質世界の否定を意図したものではない。その他の心学の諸儒の類似のことばも、心の概念に微妙な違いはあるものの、基本的にはほぼ同様である。

このように、中国思想では客観的物質世界の存在はいわば無意識の前提となっているが、ではそれを否定する考え方が皆無であったかというと、実はそうではない。感覚器官を通して知覚される物は全て仮の形であって実体ではないという考えは、中国にも存在したのである。が、それは中国固有の思想伝統から生まれたのではなく、仏教によってもたらされたものである。

物への執着を去り心の迷妄を脱却することを目的とする仏教は、心を主題とする宗教という点において元来唯心的であるが、哲学としても次第に唯心論的傾向を深め、あらゆる存在は因縁によって生ずるが故に無自性であるという「空」の理論を根本的教理とするに至ったが、さらにまた、外界の事物は全て心の作り出した表象・影像にすぎないとする唯識学説をも生み出した。この外界実在否定論の端的な表現として常に引かれるのが、『華厳経』十地品に見える「三界は虚妄、但だ是れ(一)心の作なり」という一文であり、「三界唯心」説と称せられる。

これはその名のとおり、典型的唯心論である。[2] 般若思想の「空」観、さらにはこの「三界唯心」説に触れたときの中国人の驚きは、さぞ大きいものであったろう。従来まったく無縁の発想であったのだから。それ故に、この説に魅了された人は多かったが、また反発する者も少なくなかったと思われる。とくに現実社会制度の永続を自明のこととしていた儒教にとっては、その存立基盤を根底から覆えされかねない邪説と映ったに違いない。しかし、当時の儒教には反論しうるだけの理論がなかった。華厳あるいは唯識教学の精緻な理論体系に対抗するには、儒教の哲学部門はなお未熟であった。かくして仏教に

圧倒されつつ、儒教は雌伏を余儀なくされる。仏教の本格的受容より約七百年後、一一世紀に至って、ようやく儒教は新たな理論武装を整えて再興する。いわゆる新儒教である。だがこの新儒教の新たな理論は、おおむね仏教よりの借り物であった。新儒教の担い手たちの意識では、それは孔子の道の復活であったが、実際には儒家思想の仏教的変容であった。その結果、当然のことながら、新儒教は唯心論的傾向を色濃く帯びることとなる。すなわち心の他物に対する絶対的優位の確立、ないしは心の形而上的原理化である。ごく大雑把に言えば、唐以前の旧儒教に比べて、宋以後の新儒教はより純然たる唯心論に近づいている。

とはいえ、仏教理論を導入し唯心論化したという事実は、もともとからそれを受容するだけの十分な素地が儒教にあったことを示してもいる。木に竹はつげないのである。その素地とは、心の先験的道徳能力・霊性を認め、心の活動・作用を人の人たる所以として格別に重視する思想的伝統である。

孔子以来、道徳的向上は儒家の最大の目標であった。道徳的行為とはまず第一に礼節にあたるという外的規範の遵守を基礎条件とするが、同時にそれを支える心構え、たとえば敬虔などもあわせ要求された。倫理観念の進展につれて、この徳の精神的側面が次第に重視され、やがて内面的心の正しさこそが徳の第一要件と考えられるようになった。かくして徳論は、そのまま心論にすり替る。「徳は得なり」が常用の訓詁であり、また「心に在るを徳と為す」(『周礼』師氏注)とあるごとく、徳とは心に体得されそこに存在するものとみなされたのである。そしてその見地は、心を内省し常に正しく保つべしとする修養論を必然的に興起せしめた。ここにおいて心は儒教の最も重要なテーマの一となり、様々な心についての学説を生みだした。

心に先験的道徳能力ありと認めること、これは道徳論においてごく一般的なことであって、とくに異

とするに足りない。ただ問題は、それが何に由来するのか、他の知的能力といかなる関係にあるのか、あるいはまたどのような形式でそれが発動するのか、といった哲学ないし心理学的考察が、一部の宋学者を除いてほとんど試みられなかったということである。たとえあったとしても、それは孟子に見られるように、多くは卑近な日常経験に基づく常識論（しかも極めて楽観的な）の域を出ない。彼らにとって大事なのは道徳の実現であって、理論の精密さではない。かかる実践重視の立場からすれば、心の霊性は自明のこと、と言うよりむしろ不可欠の前提あるいは要請であったのである。一方、心をいかにして統御するかという修養論の方は実に肌理細かく展開されていったことを思い合せるとき、中国倫理思想の有するすぐれて実践的なる性格が明白となろう。いわゆる知行合一である。

もっとも、儒家として理論的証明をまったく用意しなかったわけではない。彼らが唯一無二の根拠として持ち出したのは天であった。その論法は次のようである。

人は天より生じたものである。故に人は生まれながらにして天を性として分有している。その性のあり場所が心である。而して天は道の根源であるから、人もまた生来、道的存在である。人の道とはすなわち道徳規範であり、またその道は心の活動によって実現されるのであるから、したがって心は先験的に道徳的である。

このような天の思想が体系だった理論として完成するのは宋学においてであるが、周知のごとく、その基本的枠組は『孟子』や『中庸』に明瞭に現れているし、さらに以前にその原型を求めることも不可能ではない。天の思想は、原始儒家以来の強固な伝統であった。いや儒家ばかりではない。道家や墨家などにも、天の概念にかなり大きな違いはあるものの、やはり天の思想がある。つまり天は、中国人全てに共通な自己存在の根拠であり、議論を超越した絶対者であった。かような天に裏づけられた心の霊

性は、当然ながら同様に議論無用のものとなる。

以上のごとき心の観念は、むろん唯心論に属するものである。しかしながら、全体としては唯物論に分類される思想家たちも、心に関する限り、実はその捉え方にほとんど変りはないのである。たとえば天人の分を説く荀子(前三一三?—前二三八?)や気一元論で知られる張載も、心の先験的道徳能力はむしろ積極的に肯定し、それを自らの修養論・倫理学の基礎としている。[3] およそ中国の思想家で心の霊性を認めない者はないと言うとも、おそらくそれほど当は失しまい。つまり中国思想は、心の観念およびそれを基とする倫理学においては、ほぼ全面的に唯心論の立場をとる。ところが一方、前にも述べたごとく、外界物質の実在を承認する、すなわち世界観ないし存在論的にはおおむね素朴実在論に属するという点において、中国思想、なかんずく儒教は唯物論的である。これを要するに、中国思想は世界観としては唯物論、倫理学としては唯心論というのが全般的傾向であると結論される。以上の所論から、儒教側が仏教にどのように対応したかはすでに明らかであろう。すなわち万物を虚幻とする唯心論は徹底的に批判しつつ、一方、心に関する思索はほぼ全面的にその中に取りこんだのである。

右に述べたような中国思想の二面性は、一見すれば西洋の、たとえばデカルトの物心二元論を想起させよう。事実、精神の思惟能力等、この両者にはいくつかの類似点がある。だが違いももちろん少なくなく、両者はやはり本質的に区別されなければならない。詳細を述べる余裕はいまないが、その根本的な相違は、中国では物を心と同格の独立した一元とはせず、常に物心相即が説かれ、かつ心が物を支配するとされたことであろう。自然法則と人倫の当為が同じ天・道で貫かれた天人合一思想がそこに厳然としてある。かくて、客観的物質世界の法則を道徳と切り離して追求するという自然科学は、ついに中国では発達しなかったのである。

以上、儒教と仏教とを中心に、中国思想における物と心の関係を概観した。次に、物と心それぞれについて、学説の展開を簡単に跡づけつつ、その主要な特徴を探ってみたい。

二　物

「物」という字はつとに卜辞(ぼくじ)中に見え、また『国語』や『左伝』をはじめとする先秦の典籍に頻出していることからわかるように、「物」は古くから日常的に広範に用いられた文字であった。それだけに、その語義の外延は極めて広く、「物」の概念内容を簡潔に記すことはなかなかに困難である。が、幸いにも我々は、「もの」なる一訓をもってその全域をほぼおおうことができる。つまり、「もの」という和語によって我々が想定する事物、それが大体そのまま漢語「物」の包摂する内容範囲に該当すると考えてよい。

「もの」と同様、「物」とはまず第一に、我々のまわりにある種々様々の個物(生物を主とするが、むろん無生物をも含む)を指す。それは、「物には固(もと)より形あり、形には固より名あり」(『管子』心術篇)、「凡(およ)そ貌象(すがたかたち)声色あるものはみな物なり」(『荘子』達生篇)とあるごとく、具体的な形態および名称をもった目に見える存在物である(4)(それ故に「物」は有限であって、死生あるを免れ得ない(『荘子』秋水篇および『韓非子』観行篇「物に死生あり」)。道の抽象性永遠性と対比されるとき、「物」のこの具象性有限性はとくに強調されるが、それについては次項「不易と流行」で詳述する)。もっとも、普通には目に見えぬ鬼神や妖怪の類もまた「物」(もののけ)であることに変りはない。すなわち、小は「昆虫草木の類」から大は「日月星辰」に至るまで(杜預(どよ)『春秋釈例』)、この世にありとあらゆる一切の存在は

全て「物」なのである。まこと、「天地の間に盈つる者は唯だ万物のみ」(『周易』序卦)と言えよう。

このように、「物」のあり方はまことに千差万別であるが、その雑多なることこそが「物」の本質なのである(『孟子』滕文公上「物の斉しからざるは、物の情なり」)。物という字の原義はふち、すなわち雑色の牛のことであり、もともと雑多なることを字義の中核とする。またその用法も、「万物」「百物」などと熟する場合が大半で、単用される例のほうがかえって少ないところにも、「物」の本来有する雑多性がうかがえよう。この多様性の認識こそ中国人の「物」に対する観念の基幹をなすものであり、「物は万物なり」という『説文』の定義は、その認識の端的な表現と言えよう。また中国独自ともいうべきかの博物学や名物の学の隆盛も、この認識なしにはあり得なかったであろう。

しかし、中国人の「物」の観念が多様性の認識のみに止まっていたわけではもとよりない。万物が多種多様であると知れば、それを分類整理し統合しようとする知的欲求がおこってくるのは当然であろう。学者たちは「物を比べ類を醜べ」(『礼記』学記)、かくして「物は群を以て別たれ」(『周易』繋辞上および『礼記』楽記)、ここに類概念としての「物」が成立する(『左伝』および『国語』の注に「物は類なり」という)。そしてここからさらに進めば、具体的個物全体が一つの「物」となる。『荀子』正名篇に「万物衆しと雖も、時ありて徧くこれを挙げんと欲す。故にこれを物と謂う。物なる者は大共名なり」とあるが、ここでいう「物」がまさしく個物を超えた抽象的かつ普遍的概念であることは説明を要しまい。(5) かくして万物は、万殊の多様性を保ちつつ、総体としてまた一物と見なされることとなる。もっとも荀子の場合は、論理学上の概念として物一般を規定しただけのことであるが、実は世界観ないし自然観として万物を一物とみる観念、すなわちいわゆる万物一体観も時を同じうして形成されていたのである。その万物一体観の形成を担当したのは、老子や荘子などの道家である。

道家の主題は言うまでもなく「道」である。したがって道家においては、「物」も「道」と関連して論じられることが大半である。そしてその場合、両者はおおむね対立的に取り扱われ、「物を物たらしむる者は物にあらず」(『荘子』知北遊篇)として、「道」の「物」に対する優位が強調される。かくして「万物の奥」(『老子』第六二章)、「万物の大祖」(『淮南子』原道訓)なる「道」が「物」の上位に定立され、「物」は第二次的地位に後退する。それに伴って、実践修養においても、「物」にとらわれることなく、真実在たる「道」のみを求むべしという主張が擡頭したのであるが、この主張はさらに「道」を我が内なる天性・真実とし、「物」を我が外なるものとみる全性保真の思想へと発展した。ここでは我と「物」とは厳しく峻別される。そしてこの全性保真の説は、感覚的欲望は生命を害するものとする伝統的養生思想とも一体となり、道家における実践・処世の主流となってゆくが、それはまた道家の枠内に止まらず、広く一般にも浸透していったのである。出家得道を説く仏教はもとより物欲を否定していたし、欲望をただちに悪とはせぬ儒教も、「玩物喪志」は固く戒めるところであり、全性保真の思想と相通ずる点があったからである。こうして「物」を蔑視し「道」(天・性・心)を重んずる精神主義は、中国倫理思想の強固な柱となる。

しかし、「物」の蔑視は、「物」の存在や価値の全面的否定にはつながらなかった。それは、「物」が「道」から生じ、「道」によって支えられていたからであり、「道」が真実在である限り、「物」もまた実在性を保証されたのである。そしてさらに進んで、「道」が万物の中に普遍的に内在すると考えられるようになると、逆に「物」によって「道」が証せられるという観点も出てきて、一旦下落した「物」の地位が再び上昇し始める。だが、この「物」の復活のためには、一つの代償を支払わねばならなかった。その代償とは、「物」の多様性の稀薄化である。「道」が万物に内在するが故に万物は斉同とされる

のであるが、本来これは万物の等価値をいうにすぎない。ただ万物斉同が強調されれば、各個物の個別性が軽視されることは避けられない(『荘子』にもその傾向がすでに見えるが、それを最も明瞭に示しているのは程朱の「理一分殊」の説であろう。一物一物にそれぞれ理ありとしながら、結局は畢竟一理といとも簡単に片づけてしまっている。彼らのいう万殊とは、水に映った月影の違いにすぎないのである。ここに中国思想における道あるいは理と、アリストテレスらのいわゆる形相との根本的相違があり、ひいては彼我の自然科学の本質的相違の基因がある)。こうして、この個別性の犠牲と引き替えに、万物の一体性はより確かなものとなっていった。

この万物一体観が中国思想に与えた影響は極めて大きい。道・儒二教は言わずもがな、仏教においても理事無礙(むげ)ないし事事無礙法界観、一即一切の哲学などは、この万物一体観なしには完成し得なかったであろう。この万物一体観においては、本来別の、ないしは対立する人と物(6)、あるいは我と物とはもはや乖離しない。なぜなら人(我)もまた物であるからである。すなわち物我一如である。

ただ問題は、一方で物我の峻別が説かれながら、また一方で物我一如が主張され、しかも両者が相対立せず並存していたということである。それが可能であったのは、両方とも結局は同じ心のあり方の表面上の対応の相違にすぎず、根本的矛盾とは考えられなかったからである。つまり中国人の関心は、あくまでいかに心を用いるかにあったのであり、したがって存在論的立場から物の存在法則を客観的に考究していくという発想は、ついにほとんど現れなかったのである。

三　心

「心」という字は心臓の象形である。甲骨文や金文にも心の字があることからうかがえるように、中国では古くから解剖学的知識があったらしく、心臓が血気を全身にめぐらす機能をもった、生命を維持する上での最重要器官であることはつとに知られていた。生命の活動はいつの世でも神秘的なものだが、とくに古代にあっては、そういう神秘性はより強く感取されたことであろう。やがてその神秘感は生命の源たる心臓に集約され、心臓を特別視する、すなわち心臓自体が生命の全活動をつかさどり、あたかも君主のごとく、身体(形)を支配する霊妙な能力(神)を本来より有しているという考え方を生み出した。『淮南子』原道訓の「夫れ心は五蔵(臓)の主なり。四支(肢)を制使し、血気を流行し、是非の境に馳騁し、百事の門戸に出入する所以の者なり」という定義は、その代表例の一つである。知情意にわたる精神的活動も、むろん心臓の働きによるのである。かくして心臓は同時に「こころ」となり、のちにはこの「こころ」のほうがむしろ第一義となってゆく。(7) だが、精神としての意味が普通になっても、また心の形而上的性格がいかに強まろうとも、臓器としての意味ないしイメージは決して忘却されていないのである。「万化万事、心に生ず」(『皇極経世』観物外篇)という邵雍が、また「心は性の郛郭(容器)なり」(『伊川撃壌集』序)といい、そのことばを朱子が激賞していることは記憶に留めておいてよい。精神と臓器という心の二面性は決して別次元のことがらではなく、不離一体の関係である。臓器という一面が保持されていればこそ、心は活潑々地たる精神たり得たのである。

現代の我々にとっては、心臓は単なる血液ポンプでしかないが、古代人からすれば、血液ポンプであること自体が心の霊性の証であった。血液は、古代においては特別の魔力をもつものとされるのが通例であるが、とくに中国では血気と称されることからうかがえるように、生命力そのものたる気であるとみなされていた。気は神聖霊妙なる能力を本来具えているから、その集合場所たる心臓は自動的に精神

作用をつかさどる機能を有するわけである。精と神、あるいは二字連合の精神、これらの語がもともと気の清純なるものを指すことからみれば[8]、気が精神作用の発動主体であることが了解されよう。もっとも、厳密に考えれば、精神は容器たる心臓の中にある気であって、容器自体ではないはずであるが、どうもこの区別はそれほど問題とされなかったようである[9]。また、心臓は動物全てにあるのに、なぜ人間だけがこころをもっているのかという疑問も、一般論として、稟受した気の精粗厚薄によって人と物との差別が説明されているだけで、十分に深くは追求されていない。

このような問題点は残されているものの、ともあれ心が生来的に精神作用を営む霊妙な能力を有しているという観念は揺ぎなきものとして中国思想の中に確立したのである。いや、観念というよりむしろ信仰といったほうがよいであろう。信仰なればこそ、議論を超越するのである。順当ならば、次に孟子以後の心の諸学説の変遷をたどり、わけても宋明理学の心性論について詳述しなければならぬのであるが、もはや紙幅の余裕がない。これまでにも理学の心性論については多数のすぐれた入門書もあるので、詳細はそれらに譲り、いまはただ二点コメントしておくに止めたい。

その一は、前に述べた天が心に内在するということと、いま論じた気が心に流入するということとは決して別のことがらではないということである。天(神)と気とは密接不離の概念であり、少なくとも古代の人たちは、それを無自覚に同一視していたのである。宋儒は理論的自覚があったために、天を観念的なるものとしたが、多くはやはり天を気の面から捉えているのである。その点、天を純然たる理とし、気と切り離す程朱の説は、中国思想の本流からみれば、むしろ非主流と言うべきである。

その二は一とも関連することだが、私見では、中国思想史上、心はおおむね生命活動の現れたる精神作用の主体として渾一的に捉えられており、したがって心即理の説こそむしろ伝統的立場にそうもので

あったということである。朱子の性即理の説は、それはそれで性と情を区別する一つの思想史的伝統に基づくものであり、かつ理論体系としては空前の精密さを誇るが、心と性とを概念的に区別し、また心を人心・道心に二分するがごとき分析的考察は、やはり中国伝統の渾一的帰納的思考様式から逸脱するところがあるように感じられる。その朱子が、心についてはかなり曖昧な態度をとり、実質上、心即性としか解しようのない言説をしばしば発しているのは[10]、彼ですらなお伝統に拘束されていたことの証左ではあるまいか。

最後に、道家と仏教の心論を一瞥してこの稿を終えることとしたい。

道家系の思想家は、心に対しては大体冷淡である。思慮分別を人間のさかしらとする彼らの立場からすれば、それも当然のことである。たとえば『荘子』においては、心を死灰の如くせよ(斉物論篇)とか、無心にして道と一となれ(知北遊篇)といい、また心を虚しうして気をもって聞けという「心斎」が説かれるように(人間世篇)、繰返し心すなわち分別知を排すべきことを主張している。しかし、心が全面否定されているわけではない。排除すべきはさかしらの心であって、天生自然のままの心、すなわち「成心」[11](斉物論篇)ではない。一体、道家は性の善不善をいわないけれども、後天的修正を加えないあるがままの性が最上とされるのであるから、いわば絶対的性善説と言えるはずである。であるならば、成心そのもの、老子流にいえば赤子の心は、決して否定されるいわれはない。すなわち道家においては、本来完全なる心が後天的汚濁によって欠缺していくという定式が成立する。

仏教においても、はじめは心は嫌悪すべきものであった。様々な煩悩・妄執は全て浅はかな思慮分別や愛欲の感情、すなわち無明の妄心(貪心)の現れであったからである。よって妄心を滅却し我執を去って真の慧を得ることが目標とされたが、物に執着することが迷いのもとであれば、物に心を動かされな

いことが必須の修業となる。この点において、妄心を去ることは道家の無心・虚心につながるところがある。[12] 格義仏教において、万物に無心たれという心無義説が行われたのも故なきことではない。種々の大乗の教説が伝来浸透したのちも、心、とくに衆生のそれは基本的にはやはり迷妄せるものとして否定あるいは悲観的に捉えられていた。自己の罪障の深さを見すえて他力救済を旨とする浄土教はもとより、「三諦円融」を説き、現実肯定に傾く天台においてもなお、心については悪心の本来性を認め、仏性の中にも悪ありとする妄心観・性悪の立場をとる。

しかし、万人に成仏の可能性を約束する如来蔵思想ないし仏性説が行き渡るにつれて、事態は一変する。すなわち心は本来清浄であり真実なる「理心」であるという見方が興隆してきたのである。ここに心に対する見方は否定より絶対的肯定に転換する。この転換にあずかって力のあったのは『大乗起信論』である。

この転換は、仏教の性格を根本的に改変するものであった。その改変の一つは、漸悟より頓悟への転進である。真心は本来、修養によって悟りを得た者のみに許された心のあり方をいう語であるが、それが万人に生得のものとされた結果、ありのままの我が心を見得しさえすれば、誰でもただちに仏となれるのである。それを端的に表明したのが、「直指人心、見性成仏」という禅の周知のスローガンである。もっとも人はみな迷いの海にさまよっている、つまり妄心はなくなっていない。だが、心はあくまで一心であって、心に真・妄の二心があるのではない。妄心は真心のくらまされた状態にすぎないのであり、そのくもりをぬぐいさえすれば、明鏡のごとき真心はただちに現れるのである。いや、それはなお真・妄二あるを認めるものである。真妄不二、妄心すなわち真心なり、とこそ言わねばならない。

真心は万人に共通であるから、我が心を知れば同時に人を知り、さらには全宇宙を知る。我が心はす

なわち全宇宙の一なる心なのである。こうして絶対化された真心は、生滅去来を超越した形而上的真実在となる(ただし一切皆空の建前からいえば、心を形而上的実体と認めることはできず、実際、諸師によって心の実体にあらざることが繰返し注意されているが、趨勢としては形而上的原理化を避けられない)。心がかくのごときものならば、その心によって作られたこの世界も完全調和せるものとして絶対的に肯定されねばならない。かかる現実世界肯定の最高の到達が華厳の法界縁起であった。(13)

以上は極めて単純化した概括であって、各宗各人の教説と仔細に照合すればいくらでも食い違いが出てくるし、また歴史的にも前後錯綜することはお断りしておかねばならないが、心を真心として捉え、そのまま仏の心とする考え方が仏教を現実肯定の方向にかえたことは確かである。仏教は本来、心の宗教であり、それ故に心の作用を詳細に分析する唯識説などを生み出したのであるが、唯識等の煩瑣な教義仏教が中国には根づかず、結局は心を宇宙の生命力として渾一的に把握し、その霊性を絶対的に肯定する禅が独尊となっていたことをみるとき、私は中国の心の霊性観念の強大さに改めて驚かざるを得ない。禅が宋明理学、なかんずく陽明学に多大の影響を与えたことはいまさら言うまでもないが、仏教自身もまた中国思想の伝統の中でのみ展開し得たのである。

(1) ここでいう「物」には「事」、すなわち社会制度、人倫道徳などを含む。物と事とは通用字であり、そこに人為的制度を自然的存在と同一視する儒家の立場が顕示されている。

(2) 「三界唯心」の原義は、この苦悩に満ちた世界は心の迷いによって生じたものであり、よって心の迷いを滅して輪廻から脱却しなければならぬ、という仏教の基本的実践テーゼをいうにすぎない。だが、かかる表現がなされている以上、生成論もしくは存在論における唯心論として理解されることがあるのもまたやむを得まい。事実、仏教内部においてもその傾向が強まっていったし、張載の「釈氏は天命を知らず、心法を以

て天地を起滅し、……これを幻妄と謂う」(『正蒙』大心篇)ということばに明らかなごとく、儒家は文字どおりの唯心論として受けとっている。なお鎌田茂雄・上山春平『仏教の思想6　無限の世界観〈華厳〉』角川書店、一九六九年、参照。

(3) 森三樹三郎氏は、「もともと中国には、物と心とを截然と区別する物心二元論の伝統がなく、したがって気も物心未分化の状態にある。もし気の心的側面だけに重点を置くならば、気一元論は、心的な存在である気をもって物質的世界の構成要素とするのであるから、極端な唯心論の哲学であるとさえいえよう」といい、張載と王陽明の親近性を指摘している。森三樹三郎『中国思想史』下、第三文明社、一九七八年、三四九頁、参照。

(4) 栗田直躬「上代シナの典籍に於ける「物」の観念」一九四三年(のち同『中国上代思想の研究』岩波書店、一九四九年に収む)、参照。

(5) 艾力農「先秦哲学〝物〟范疇的発展」『中国哲学史研究』一九八五―一、天津人民出版社、参照。

(6) 注(4)栗田前掲論文参照。

(7) 伊東倫厚「中国古代における心及びそれに連なる諸概念」『仏教思想9　心』平楽寺書店、一九八四年、参照。

(8) 同右。

(9) その区別をしている数少ない例が『管子』の心術篇と内業篇である。詳細は、金谷治「心の中の心――中国古代心理説の展開」『追手門学院大学二十周年記念論集――文学部篇』一九八七年、を参照。

(10) 黒田亮『支那心理思想史』小山書店、一九四八年、参照。

(11) 「成心」は、後世の道家では偏見の意味で否定的に用いられる。

(12) 後世の禅においても「無心」が重んじられるが、それは消極的な心の統御ではなく、より積極的な絶対自由の境地を指している。

(13) 荒木見悟「真心をめぐる儒仏の対立――宋明思想研究覚書」『九州中国学会報』七、一九六一年、鎌田茂雄「唯心と性起」『講座大乗仏教3(華厳思想)』春秋社、一九八三年、張立文「心物論」『中国哲学范疇発展史(天道篇)』中国人民大学出版社、一九八八年、参照。

4 不易と流行

池田秀三

はじめに

「不易流行」といえば、芭蕉の俳諧理念として有名なものである。その意義・内容については様々な解釈があるようだが、門外漢の私には、それら諸説の当否に容喙する資格はもとよりない。ただ、この理念がその発想の一端を中国思想から得ていることは、「不易」「流行」ということばがもともと中国古典に見える漢語である[1]ことからも明らかであろう。影響を与えた思想はむろん一にして足りぬであろうが、中でも重要と思われるのは宋学の世界観たる理気二元論である。不易流行説に宋学の世界観およびそれを形成した思考様式が反映していることは、変るものと変らないもの、永遠なるものと今日的なるもの、本質と運用といった問題を設定し[2]、かつその両者の統一相即を目標としている点からみて、まず疑いの余地はないであろう。では、宋学においては、不易と流行はどのように捉えられていたのであろうか、まずその考察から本題に立ち入ることとしよう。

一　理気二元論における不易と流行

理気二元論とは、この宇宙の間に存在する森羅万象、一切万物のあり方を、宇宙の法則・原理たる理と物質物体を形成する元素たる気との二元によって把握せんとする学説であり、程伊川と朱子をその代表とする。彼らの説くところによれば、万物は全て気が聚合してできたものであり、その気が散ると物は死滅する。ところが、気は不断に流行し聚散を繰返しているから、万物もまたみな生滅を繰返す。つまり万物はいずれも生滅の輪廻を免れ得ないのであって、形あるこの物質世界は一瞬たりとも止まることなく変転しつづけているのである。だが、その絶え間なき変転は決して無秩序なものではなく、また破滅に向かうものでもない。個々の事物がいかに激しく流動変化しようとも、世界全体には常に安定と調和が保たれている。それはそこに自然の摂理、いわば見えざる神の手が働いているからである。この摂理を理と呼ぶが、物質世界の変転が気の流行聚散によるものであれば、理とはすなわち気の運行に秩序・規律あらしめる法則・原理、つまりは理法に他ならない。

物質が具体的形象をもつ有限なるものであるに対して、理は抽象的なる見えざる力であり、また理法なるが故に普遍・無限をその属性とする。つまり理は、形而下の物質世界の上に超然たる形而上的真実在であり、ここに宇宙は不易なる理と流行せる気（によって作られる物質世界）に二分されるとともに、前者によって後者が秩序づけられ支えられるという図式が成立する。

以上が理気二元論の概要であるが、このように不易と流行によって万物存在を解釈しようとする世界観は、必ずしも宋学ないし中国思想独自のものではない。西洋においても、流転する万物の背後にあっ

てその全体を調和統一する永遠なるロゴスを追求したヘラクレイトス以来、類似の構想は枚挙に暇ない。目的論的世界観をとるキリスト教神学も、人格非人格の差はあれ、同様の立場に立つ。そもそも生きとし生けるもの、いや無生物をも含めて、この世に存在するありとあらゆるものが変化生滅するというのは、人類共通の素朴な経験的認識であり、ほとんど全ての哲学はその認識の上に成立していると言ってもよい。仏教の諸行無常観然りであり、また西洋哲学においても、ほぼ一貫して運動を物質の基本的存在様式とみなしてきた。

このように一般共通な万物流転観を基礎としている以上、理気二元論は仏教はもとより、西洋哲学とも多くの類似点をもつ。それは、理気が形相と質料によく対比させられることからもうかがえよう(私は朱子の理に最も近いのはプラトンの善のイデアと考えている)。しかし、全面的に同一というわけではもちろんなく、重大な相違点はいくつもある。とりわけ問題となるのは、朱子が「理先気後」をいい、理を第一次的存在、気を第二次的存在としながら、一方で理気相即を強調し、気がなければ理の拠り所がないとしていることである。これは理の真実在性をおびやかすものであり、ここに朱子学の最大の弱点があるのであるが(世界観の上からみれば、朱子は実質上気一元論であり、理はむしろ倫理学上の要請によって導入されたものである)、かかる矛盾を敢えてしてまで理気相即、本項のテーマに従って言えば不易即流行を主張したところに意義あるいは特色を見出すべきであろう。その特色とは、抽象的思弁に頼るのではなく、気つまり万物の実在を自明の前提とし、その万物に即して真理を把握しようとする現実主義、換言すれば卑近より高遠に至らんとする思考様式の根強さである。

次に、その根強さの根源を『易』の中に探ってみたい。宋学の世界観は『易』に由来したものであるからである。

二　占筮と義理

『易』は占筮の書物である。が、同時にまた、深遠なる哲学を説く思想の書、中国哲学の用語でいえば、「義理」の書でもある。それも単なる諸子思想の一つなどというのではなく、儒教の聖典たる五経の筆頭として、読書人に絶大なる影響を終始与えつづけてきたものなのである。この『易』の二面性はこれまでにもしばしば指摘されてきたことであるが[3]、私もまた、いま改めて注意しておかないわけにはいかない。と言うのは、不易と流行とは義理と占筮との別表現に他ならず、そしてまた両者の共存・統一にこそ『易』の易たる所以、存在意義があるばかりではなく、ひいてはそこに中国思想の本質が隠されていると思うからである。

しかし、考えてみれば、これは奇妙な共存である。占いはもとより偶然性を前提とした非合理なものである。論理的推察によって未来を予測し得るなら、占いは不要である。これに対して哲学は、経験の抽象化や因果律によって一般法則を定立せんとする理性の営みである。両者は本来あい容れないはずのものであり、実際、呪術や神話からの独立が哲学の出発点であった。

『易』においても、実はその乖離は完全には解消されていない。『易』は一時の作ではなく、長期にわたって増補されてきたものであり、したがって各部分の思想にはかなり違いが見られる。とくに占筮を担当する部分たる経は最古層に属し、もともと儒教思想とはまったく無関係であるから、その義理を説く十翼と完全なる融合はできようはずはないのである。哲学的性格の強い程伊川などが、占筮的要素をできるだけ排除しようとするのは、まさしくこれがためである。しかし一方、朱子のごとく占筮の側

面を重視する人も多いことからわかるように、義理との融合がまったく失敗に終っているわけではない。虚心に見れば、むしろ大成功の部類に入ると言ってよいであろう。では、『易』はいかにしてその成功をかち得たのであろうか。直接的理由としては、二つ挙げることができよう。一つは占いの倫理化、すなわち占断に道徳的意味を導入したこと、もう一つは、占い方法を数理を用いて一般化規則化し、神秘的直観を除去したことである。だが、これらは根本的理由ではない。それは、『易』の世界観・宇宙論の中にこそ求めなければならない。

三　変易する世界

『周易正義』の冒頭に「夫れ易とは変化の総名、改換の殊称なり」と宣言するように、『易』は文字どおり万物万象の変化のありさまを説く書物である(因みに英訳名は The Book of Changes という)。その『易』が中国の世界観の基本的骨格をなしていたという事実は、つまり中国人が世界を変化の相において捉えていた、換言すれば、万物万事を不断に流動変化するものとみていたことを示している。有為転変の世なればこそ、人は未来のことを問うのであろう。とすれば、この万物流転の観念こそ、『易』が第一義的に占筮の書でありつづけ得た根本的理由と言わねばならない。

もっとも、かような万物流転観は、前にも述べたごとく、古代文明に通有の素朴な観念であり、中国独特のものではない。が、素朴なだけに、各文明の基本的性格の相違をかえって鮮明に露呈するところもあるように思われる。中国式万物流転観の特色としては、ギリシャの分析的静態的考察に比して渾一的動態的であることなども挙げられるが、私がまず注目したいのは、仏教の諸行無常観におけるがごと

き生命のはかなさ、事物の移ろいやすさに対する悲哀や詠嘆の情がほとんど見られないということである。(4) 変転常なきものであるにもかかわらず、否、むしろ変転常なきものなればこそ、そのような万物の存在を絶対的に肯定し、さらには生命の輝きを謳歌せんとする明朗な精神がそこに躍動している。『易』を読む者は誰しも、世界が調和的であり、万物の存在が秩序あるものであることを夢にも疑わぬ楽天主義が横溢しているのを感じ取ることであろう。

かかる楽天的明朗さは、実は後世に至るまで儒教に一貫して見られるものであるが、それが何に由来するかを十全に解明することは極めて困難な問題である。道教はもとより、仏教においてすら、インドに比して同様の傾向が顕著であることからみれば、結局のところは現世の生活に関心の大半を寄せ、あくまで現実の社会・制度に立脚してものを考えようとする中国人の民族的特性、すなわちいわゆる現実主義的性格に帰する他はないのかもしれない。ただ、万物の背後にそれを統括し秩序づける理法があり、その理法によって万物が生み出され、かつあるべきようにあらしめられているという宇宙の理法の存在に対する確信が、このオプティミズム成立の要因の一つであることは疑いを容れないであろう。この理法を孔・孟は天と呼び、老・荘は道と称した。つまり、この理法信仰は学派をこえた先秦諸子共通の思想であったのである。もっとも、天は主宰神、老子の道は形而上的本体にしてかつ万物の始源、そして荘子のそれは万物の自生自化するあり方そのものを指すというように、本来はその性格をまったく異にしているし、またその相違は後々まで強固に残存してもいる。だがその一方ではまた、それらは互いに混淆融合してゆき、総合的な新しい天や道の観念を生み出すに至った。その結果、天は人格神的要素を減じて理法性を強め、また道は無為自然を標榜しつつ目的論を受容した。『易』の世界はまさしくこの新たなる天・道観念を基盤として成立したものであった。あるいは、春秋時代このかた発展してきた

天・道の思想が『易』において一応の完成を見た、と言ってもよいであろう。(5)

さて、その新たなる天・道観念を、『易』は地を加えて「天地(乾坤)の道」と称し、我こそ天地の道を余すところなく示現するものなりと声を大にして自己宣伝しているのであるが、その天地の道は、いま述べたように、儒家の天と道家の道を統合したものであるから、天と道の諸々の属性はほぼそのまま継承されている。その属性の中で『易』が特に強調したのが、「天地の大徳を生と曰う」(繋辞下伝)とあるように、万物を生み養う働きであった。この天地の万物造化の妙を鑽仰することこそ『易』の根本教義であり、「生生をこれ易と謂う」(繋辞上伝)とあるごとく、生生の一語をもって『易』を代表せしむるに足るほどなのである。はじめに述べたように、『易』は万物の変化生滅を説く書であるが、それを衰滅という消極的悲観的側面からみるのではなく、新たな生命の生育という積極的方向から捉えようとするのが『易』の原則的立場である。これが『易』の楽天主義のもとであり、またひいては、儒教の聖典たり得た所以でもある。

もっとも『易』は、事物の衰滅という冷厳なる事実を無視するわけでは毛頭ない。満つれば欠くる世のならい、物極みに至れば必ず衰うるは『易』の繰返し警告するところであって、それ故に人は常に中庸を失わぬよう努めなければならぬのである。しかし、衰滅する事物があればこそ、新しい事物が生まれ得るというのもまた、世の道理・事実なのである。「窮まれば変じ、変ずれば通じ、通ずれば久し」(繋辞下伝)、新旧の代謝が不断に行われるからこそ、天地の造化の「日び新たなる」偉大なる働きは止むことがなく永久なのである。冬来たりなば春遠からじ、その造化の働きの偉大さを、人は春の息吹の中に感じ取るに違いない。

「変通は四時より大なるは莫し」「変通は四時に配す」(繋辞上伝)というように、農耕民族たる中国人

にとって、四季のめぐりほど事物の移り変りの大いさ速さを感じさせるものはなかった。が、同時にまた、四季のめぐり変りほど規則的なものもなかったのである(『荘子』知北遊篇「四時に明法あり」)。人々はそこに自然の理法の働きを見出した。かくして、四時の推移をモデルとして、事物の変化に法則性が賦与される、つまり天地の造化の働きが理法化される。その法則性とは規則的循環であるが、循環が永劫性を本質とする以上(繋辞上伝「一闔一闢これを変と謂い、往来窮まらざる、これを通と謂う」)、法則もまた永遠なるものとなる。ここに、万物の循環的変化の根柢に永遠なる天地の道が通貫し作用しているという『易』の世界構造ができあがる。ただし法則性を前面に押出すからには、単なる漠然とした理念の段階に止まることは許されない。より合理的な体系性を要求されるのは当然である。その要求に応えて導入されたのが陰陽説であった。

四　陰陽の消長循環

陰陽説は、万物の生成変化を説明するにはこの上もなく好都合な理論であった。なぜなら、別項「陰と陽」で詳述したように、陰陽二気は万物を作成する二元であるとともに、また自身、無限に流動変化するものであったからである。陰陽の配合の仕方は無限であるから、万物のあり方も無限であり、かつ陰陽は流動変化するから、陰陽によって作られている万物もまた流動変化せざるを得ないというわけである。ところがその陰陽の流動変化とは、純陰と純陽を両極とする陰陽相互の規則的な循環消長運動であるから、万物の変化もまた規則的な循環運動として捉えられる。その陰陽の消長を目に見える形で示しているのが、⚊⚋二爻で表された『易』の六十四卦の象である。これは陰陽の配合の秘儀を開示する

ものであり、これなら変化のいかなる過程にも苦もなく対応できるはずであろう。またこの卦象は、いわば陰陽のアナログ的消長運動をデジタル表示したものでもあり、このデジタル化によって消長循環が数理的に取扱えるようになり、従来単なる理念でしかなかった陰陽の流動変化の規律性が、具体的に証明されたのである。ここに、万物の流動変化の規律性は疑いのないものとなる。

万物の流動変化に法則があるという観念は、『易』の占筮の効用を高めるものであり、流転の不安を抱く人間に大いなる希望を与えるであろう。ただ、全て規律によって合理的に予見できるならば、占いの必要はなくなる。それを防ぐために、『易』は「典要(一定不変の法則)を為すべからず」(繋辞下伝)といい、また「陰陽測られざるをこれ神と謂う」(繋辞上伝)と説いて、陰陽変化の神秘性を強調している。これは占筮書としての一面がある限り已むを得ない処置とも言えようが、実は、『易』の権威を確保するには、神秘性は不可欠の要素であったのである。と言うのは、規律性が表に出すぎると、ありがたみが薄れるからである。その意味でも、本来神秘的観念である陰陽は恰好のものであった。

さて、陰陽の消長循環には、他者の力を借りる必要はない。運動は陰陽の本来的あり方であり、そのエネルギーは運動そのものに内在している。陰陽の流動変化は自己を原因とするものであり、それ故に尽きることなく永遠であり、かつ普遍である。かくして、万物の無限なる生成変化が全て陰陽によって一元的に説明可能となるとともに、万物の変化の中に恒久なる理法の実在することが確信される。これがすなわち「一陰一陽をこれ道と謂う」(繋辞上伝)という有名なテーゼの意味である。

繋辞伝の作者は、これでもなおあきたらず、道の崇高性を讃えるために、さらに「形而上なる者、これを道と謂い、形而下なる者、これを器と謂う」(上伝)というこれまた有名な文句を考案した。器とは、ある用途に即した形態と機能を有する道具のことであり、したがって普遍的効用はもち得ないし、また

形あるものである限り、いずれは壊滅する定めにある。このように、万物がそれぞれ特定の形態・機能に制限された一時的なるものであるに対して、道は形なきものなるが故に無限定であり恒久である。この文句は簡潔すぎてよく内容がわからないのであるが(後世のいわゆる「道器論」に云々するような深い思索がこめられているとは到底思えない)、おそらくその言わんとするところは以上のとおりであろう。

「形而上」という表現は、一見すれば、道が形而下の世界と隔絶した超越的実在であることを示しているように思われるが(実際、後世において、王弼の無や程朱の理のごとく、その方向で理解されていく)、繋辞伝全体から帰納すれば、道はあくまで陰陽の「変化の道」であって、器と次元を異にした独立実体とみることはできない。道は器をして器たらしめる原理ではあるが、道の現象が器なのであって、器を離れて道があるのではない。何もないところに変化はないのであるから、むしろ器あっての道と言ってかまうまい。変るもの、すなわち器＝万物の中に変らぬもの、すなわち道を見る、一言もって表現すれば変易即不易の思想がここにおいて確立したのである。

五　変易即不易

「易」という名称は、一字で易・変易・不易の三義を含むという。この説は『易緯乾鑿度』の創唱にかかるものであるが、鄭玄(一二七―二〇〇)の支持と宣揚によって広く易学者の受容するところとなった。万象の変化流動の中に簡易平明にしてかつ不変なる法則が存在する、というのがその趣旨である。命名の当初からこのように高度な意味づけがなされていたとは到底考えられないが、上述の論点よりみ

れば、決して不当でないばかりか、『易』の核心を適確に衝き、その世界構造を簡明直截に表現したものとして評価すべきであろう。

変易するものは、言うまでもなく陰陽の二気である。では、不易なるものは何かというと、それは位、すなわち天地・君臣・父子等の貴賤上下の秩序だ、と『易緯』や鄭玄はいう。君臣・父子はむろん社会的関係・秩序であるが、ここではそれが天地という自然秩序とただちに等置されている。それは『易』は天・地・人三才の道を悉備しており、人の道は天地の道に連続しているからである。また「説卦伝」に、「天の道を立てて陰と陽と曰い、地の道を立てて剛と柔と曰い、人の道を立てて仁と義と曰う。三才を兼ねてこれを両にするなり」とあるのも、同じく天地人の連続性・同一性を説くものである。鄭玄らは、この天人合一論によって身分上下や仁義道徳の不変性を主張するのであるが、その狙いは、「道の大原は天より出づ。天変らざれば、道もまた変らず」(『漢書』董仲舒伝)と説く董仲舒と同様、君父の権威を自然に根拠づけ永遠絶対化するにあった。しかし、『易』は「上下常なく、剛柔相変ず」(繋辞下伝)という変易をこそ主題としていたのではなかったか。然り、制度や人倫を不易とするのは、明らかなる理論的破綻である。だが、それは鄭玄らの責任ではない。繋辞伝自ら「天は尊く地は卑くして、乾坤定まる。卑高以て陳なり、貴賤位す(自然の高低の形態が定まり、それにのっとってまた社会の階級秩序ができあがる)。動静常ありて、剛柔断まる」などという言辞を平気で、しかものっけから吐いているのであるから。

ここに、中国思想の有する救い難い政治への従属性が如実に現れているのであるが、今は問うまい。問題はかような矛盾を犯す思考論理である。だが、繋辞伝の作者は、自分の言説に矛盾があるなどとは想到だにしていないであろう。先の文章につづけて「天に在っては象を成し、地に在っては形を成して、

変化見る」というをみれば、むしろ天地の不動を変化の起因と考えているのである。王朝に革命はあれど君臣の道に変りはなく、時とともに損益は加えられるが、礼の本質は不変である(6)、それと同じと、彼は言うであろう。こうして、不変なる天地の枠組の中で、その時空を充たす万物が流動変化してゆくという新しい構図ができあがる(上伝「天地位を設けて、易その中に行わる」)。しかし、この変易の道の矮小化は、天地の実体化、さらにはそれを統合する上位者を再び呼び招かずにはおかなかった。それが太極であるが、本来矛盾を抱えたこの概念をめぐって、様々な議論が展開してゆくこととなる。

(1) 「不易」の用例には、『周易』乾卦文言「竜徳ありて隠るる者は、世に易えず、名を成さず云云」や『荘子』天道篇「上必ず無為にして天下を用うれば、下必ず有為にして天下に用いらる。此れ不易の道なり」などがある。「流行」の例としては、『孟子』公孫丑上篇「徳の流行は、置郵して命を伝うるより速かなり」、『呂氏春秋』尽数篇「(精気)走獣に集まらんか、流行と為る」、『易林』「流行して止まず」などが挙げられるが、これらの例からもわかるように、古典籍に見える用例はおおむね広く行き渡ることを指しており、変化をただちには意味しない。もっとも、「流は化なり」(『広雅』釈詁・『尚書大伝』鄭注)という訓詁もあるごとく、流れ行くことは変転につながるわけであるから、「流行」を変化の意味に用いることは誤りではなく、朱子も「天地の間の道理には定在のものもあり、流行するものもある」「陰陽には流行するものもあり、定位のものもある」(『朱子語類』巻六五)といい、「流行」を変易の意味に用いている。

(2) 福永光司「不易と流行」『不二』一九八五年三月号(のち同『中国の哲学・宗教・芸術』人文書院、一九八八年に収む)参照。

(3) 本田済『易学――成立と展開』平楽寺書店、一九六〇年、および金谷治『易の話』講談社、一九七二年、参照。以下の叙述も、この二書に負うところが多い。

(4) もっとも皆無というわけではない。孔子の川上の嘆や顔回の死に対する慟哭などは、その反証としてすぐ挙げられるであろう。だが孔子には、不条理な運命を天として受け止め、たじろがぬ強さ明るさがある。少

なくとも、仏教のようにそれを苦とみる観念はまったくない。「古えより未だ死せざる者有らず」、「死して土に帰るは命なり」などの考え方も同様である。

(5) 張立文『周易思想研究』湖北人民出版社、一九八〇年、参照。

(6) 『荀子』天論篇「百王の変ずる無きものは、以て道貫と為すに足る。一廃一起、これに応ずるに貫を以てす。貫を理むれば乱れず、貫を知らざれば、変に応ずるを知らず。これが大体を貫けば、未だ嘗て亡びざるなり」。

5 自然と因果

蜂屋邦夫

はじめに

「自然」も「因果」も、現在ごく普通に使われることばである。よく考えればそれぞれ深い意味がありそうだと思われるけれども、われわれは日常たいして分析することもなく気軽に使っている。こころみに手近の『広辞苑』をひくと、因果は「原因と結果と」や、仏教用語として「とくに善悪の業によってそれに相当する果報を招致すること。また、その法則性」などと説明され、自然には「天然のままで人為の加わらぬさま」や「自由・当為に対し因果的必然の世界」などの説明がある。因果律や自然法則などのことばもあり、自然と因果はかならずしも対立するものではなく、因果は自然の一部だとさえ言えそうである。

ところが、中国の南北朝時代には、「自然」と「因果」を対比し、それぞれ道教思想と仏教思想とを代表することばとして扱ったことがあった。たとえば、五七〇(北周の天和五)年に甄鸞が武帝に上呈した論文「笑道論」(『広弘明集』巻九所収)の序文には、「仏教は因縁を、道教は自然を、それぞれ根本教

義としている。自然とは無為にして体現されるものであり、因縁とは行動の積み重ねによって明らかにされるものである」とある。ここで言う「因縁」は「因果」と同じ意味である(ただし、因縁ということば自体は仏教伝来以前からある中国語である)。

当時、北周の朝廷を舞台として、仏僧と道士とのあいだに両教の教義の優劣をめぐって熾烈な論争があった。甄鸞は廷臣であったが、仏教を支持して〝道(教)を笑う論〟を書いたのである。

ところで、「無為自然」を主張するのは、いわゆる老荘道家の思想である。歴史の事実に即して言えば、道士は老子を神格化して道教の教祖の一人としたが、道家思想はかならずしも道教に直結するものではない。甄鸞もまた道家の根本経典である『老子道徳経』については「儒林の宗(儒者階層——この場合は官僚と考えてよい——の根本思想)と為すべし」(同序文)と認め、道家と道教をいちおう区別しているのである。その観点から見れば、道教は道家思想からさえ逸脱して肥大した荒唐無稽なものにすぎない。

しかし、甄鸞の意見が仏教に加担する立場から言われている以上、「因縁(因果)」は「自然」よりもすぐれた概念であると考えられていたことは自明である。とすれば、仏教が受容された根本的な理由の一つとして、ある人びとにとって道家の「自然」思想では対処しきれない状況があった、ということが考えられる。事実、仏教が中国の知識人層に深く理解されるようになった四世紀以降、仏教と伝統思想との関係は、「因果」と「自然」という問題をその重要な論点の一つとして展開したのである。

そこで、両者のかかわりを論ずるのに先だち、まず「自然」の思想から検討してみることにしよう。

一　自　然

「自然(無為自然)」ということばは、すでに述べたように老荘道家の思想において強調されたものである。それは、人為を尊重する儒家思想に対して強調された。もし『論語』「学而」の冒頭を飾る「学びて時にこれを習う、また説ばしからずや」が儒家の現実主義(現実に参加し、一定の秩序あらしめんとする姿勢、とでも言えようか)を象徴した表現であるとすれば、道家の立場は「学を絶ちて憂いなし」(『老子道徳経』二〇章)と、まさにその逆の、いわば反現実主義の言説に代表されると言えるであろう。

春秋末から戦国時代、いわゆる諸子百家が輩出した時代に、儒家は中国文明の価値を信じて積極的にその維持発展に努力した。中国文明とは、文化レベルの低い周辺の諸民族〝夷狄〟に対して、みずからを中華(世界の中心)とする思想を生みだしたもろもろの事象であり、制度文物の完備している点がその特長とされた。そして、その文明の創始者として殷末周初の文王や武王、周公、さらには伝説上の聖天子である堯や舜までが想定された。儒家の現実主義とは、華夷の区別を基本とする文化主義に立脚し、聖人たちが創造した中国文明を継承するというある種の歴史意識を包含していたのである。

そこで儒家は学園をつくり、中国文明の根本としての教養を身につけるべく日夜研鑽に励んだのである。さらに、儒家の観点から見て秩序の乱れと思われる事象――さまざまな儀式の仕方、道徳の実践、学問の内容、行政の方法、等々に関して――を正していこうとしたのであった。

ところが、おそらくいつでもどこでも、現実主義に立つ多数者に対して、現実世界を否定し、その否定にこそ精神の自由を見出そうとする少数者がいる。老荘道家の徒がまさにそれであった。道家は、儒

家の姿勢にひそむ功利性や形式主義、はなはだしくは偽善性や欺瞞性といった側面を敏感に感じとって、それらを嫌悪したのである。道家にとっては、一定の権力的秩序の上に成りたつ現実世界は人間の精神を堕落させる虚妄の世界であり、人間本来のあり方を回復するためには、現実世界を成りたたせているさまざまな約束ごとを拒否するほかなかったのである。そこに発見された概念が、ほかならぬ「自然」であった。

では、「自然」について述べている書物の代表として『老子道徳経』をとりあげ、簡単に検討してみよう。該当する箇所は次のようである。

最高の君主はぐずぐずして無口である。だから仕事の成果があがり事業が完成しても、人びとは(その理由がわからないから)みな、自分はおのずからこうなのだ(我自然)、と考えるのだ。(一七章)

口かずが少ないのが自然である。(二三章)

人は地のあり方にのっとり、地は天のあり方にのっとり、天は道のあり方にのっとり、道はおのずからそうであるあり方にのっとっている(道は自然に法る)。(二五章)

道が尊く徳が貴いのは、そもそも(道や徳にそうあれと)誰が命じたわけでもなく、常におのずからそうであるからだ(常に自然)。(五一章)

聖人は欲望をもたないことを欲望とし、手に入れにくい珍品を貴ぶことはしない。学ばないということを学び、人びとの(学ばないことは間違いだとする)誤りをもとにもどす。万物のおのずからそうであるあり方(万物の自然)を助長して、ことさらな作為はしない。(六四章)

これらを通観すると、「自然」とは「人為によらないこと」を意味するということがわかる。それは、

われわれが普通に思い浮かべる山川草木の天然自然、つまり自然界の自然ではなく、人や道、万物のあり方を示すにすぎない。

また、儒家も「巧言令色」(『論語』「学而」)を戒めるが、かならずしもことばそのものを否定するわけではない。ところが道家は発言行為そのものに否定的である。「道」も「徳」も儒家が基本的観念として強調したものであるが、道家はそれらの観念の現実性(秩序を重んずるとか教養を身につける等)を骨ぬきにして無作為という状況に還元してしまった。

もう少し敷衍して言えば、おのずからそうであるとは、まず他物との関係を排除する点に意味がある。おのずからはみずからでもある。あらゆるものごとは、それ自体を根拠・原因として発現し存在していることになる。「自然」の「自」とはそういうことである。

そこで、中華意識はもとより、現実世界のあらゆる秩序は不要のものとなる。ものごとは他のものごととの関係で変化展開していくわけではないから、歴史も成りたたない。天や地が太古から天や地であるように、ものごとは太古からそのようである。それが「然(しかり)」ということである。

このようなものごとの世界はなに一つ具体性をもたず、道家が、現実世界の対極に人間本来の世界として夢想したものにほかならない。「小国寡民(かみん)」(八〇章)などの叙述を参考にしてその夢想世界にあえて具体性を与えてみると、あらゆる権力を拒否した原始的で小規模な農村共同体ということになるであろう。

じつを言えば『老子道徳経』には問題がいろいろあり、現実の政治に関わる部分もあれば、素朴さとは程遠い権謀術数を述べたところもある。したがって、そこに描かれた世界はすべて「自然」の世界であるとは言えないけれども、「自然」そのものについては、だいたい右のようなことになるであろう。

また、老荘と言う以上『荘子』の思想も検討するべきであるが、右の「自然」の思想ととくに矛盾した点はない、と指摘するにとどめたい。

ところが、道家の「自然」思想は、儒家の現実主義を批判するものであったが、また補完する役割をもつとめたのである。いま詳説している暇はないが、後漢末から魏にかけて、天地万物と人間との関係について再検討する風潮が高まったとき、儒家思想を補うものとして老荘道家の「自然」思想が再評価されたのである。その代表的担い手は王弼（二二六―二四九）であった。

王弼は『老子道徳経』に注をつけたが、本文にくらべて「自然」がすこぶる多用されている。いま、若干の例をあげてみよう。

天地は、おのずからそうである状態（自然）に任せ、なんらの作為もない。（五章注）

あるがまま（自然）の気に任せ、柔和の極地の状態となる。（一〇章注）

自然とは、対象化されず、究極的な状態をあらわすことばである。（二五章注）

物のおのずからそうである状態（自然）に因って、ことさらな手を加えない。（二七章注）

万物は自然をその性質としているから、それに因るべきであって、作為すべきでない。（二九章注）

愚とは無知で真を守り、あるがまま（自然）に順うことをいう。（六五章注）

自然であってはじめて天地とその徳が合致する。（七七章注）

これらの「自然」も、やはり「おのずからそうである」ことを表わしていると言ってよい。しかし『老子道徳経』本文にくらべると、「自然」は原理原則として規範化され、「自然」に随順すべきである、という意味が強調されている。「道は常に無為」（三七章）に「自然に順う」、「知者は言わず」（五六章）に「自然に因る」と附注しているのは、その好例であろう。また「自然之道」、「自然之智」、「自然之性」

などの表現をもあわせて考えると、「自然」がもはや専門用語としてゆるぎない位置を占めていることがわかる。

こうして、儒家の作為を批判するところに発見された「自然」の観念は、現実世界の対極に夢想された非歴史的世界を示すものから、天地万物に内在する規範としてひたすら随順すべきものとなった。

王弼はさらに「無」や「道」をもいっそう観念化し、「自然」とむすびつけていわゆる本体論的世界観を創り出した。すなわち、この世界の根本、本体は「無」であり、「無」が万「有」を生みだすが、万「有」にはそれぞれ「自然」の性があり、その「自然」のはたらきによってこの世界が成りたっているのである、と。そうした世界においては、人のあり方や運命も「自然」によって決定されていると考えられ、王弼の思想には、端的に言って当時の階級秩序をそのまま固定して認めようとする側面があった。六朝時代を通じて、門閥貴族制の形成と展開という社会状況を反映して宿命論が非常に根強く浸透していたが、王弼流の「自然」思想は、その強力な理論的支柱の一つであったと言える。

魏の後半には、いわゆる竹林の七賢の阮籍(二一〇―二六三)や嵇康(二二三―二六二)によって、儒教批判の立場から、儒教(この場合、名を重んずる教えとして名教といわれる)と「自然」思想とがふたたび厳しく対立させられた。しかし、彼らの死とともに名教批判は終りを告げ、儒教は「自然」から生み出され両者はなんの矛盾も含まない、ということが一般に容認されることになった。この段階で「自然」思想は完全に儒教を補完するものに変身しはてたのである。

「自然」が儒教を補完し、現実と無矛盾のものになってから以降、「自然」思想と宿命論との結合はますます緊密になった。西晋末の郭象の『荘子注』によると、天地万物の「自然」として本来一定の法則性を前提にされていた「自然」は、ものごとが現にそうあることをそのまま是認するという意味とな

った。すなわち、ものごとは空間的にも時間的にもすべてバラバラで、相互になんの関連性もないものとなり、かくして、ものごとの生成変化もまったくの偶然によることになってしまった。この思想は、西晋末社会の退廃的風潮となじみ、貴族たちの放恣な生活を助長した。それはまた北方からの異民族の侵入に対して西晋朝を無防備にさせ、やがて王朝の滅亡と漢民族の大規模な南下、さらに長江下流域を根拠地とする東晋朝成立の遠因ともなったのである。

以上、「自然」思想の展開について概略を述べた。これまでの説明でも、とくに魏晋のそれには一すじ縄ではいかない複雑な問題があることが想像されるであろう。ここでそれを詳説するわけにはいかないが、三世紀末から四世紀にかけての中国社会の大変動が「自然」から「因果」への転換を用意した、という点だけを指摘しておきたい。

二　因　果

中国文明が花ひらいた中原の地から元来は異民族の居住地であった辺鄙な江南の地に、その文明の担い手であった漢民族の多数の人びとが追いやられたことは、中国の歴史始まって以来の大事件であった。それゆえ、東晋朝成立の最初期以来、知識人の間で西晋朝滅亡の歴史をめぐって批判、検討がなされたことは当然であったろう。「無為自然」の思想が西晋朝滅亡の直接原因であるとまで糾弾され、宿命論が異民族の侵入に対する抵抗力を減殺したものとして叩かれた。

ところが、東晋朝も風光明媚な江南に根をおろして安定期に入ると、右のような反省がある一方で、「自然」思想にのっとって山水の美に遊び、自分たちの運命について深く思いをいたすという風潮がお

こった。

湿潤で緑に富む江南の山水の美を発見し、そこに遊んで精神を解放した人びとは、老荘道家の「自然」思想を体現したつもりであったろう。しかし、その「自然」は魏晋の「自然」を経過してきた以上儒家の現実主義を批判した本来のものではなく、また、儒教を補完した観念的な「自然」でもなく、文字どおり山水の自然を鑑賞し、その自然と響きあう自己の内なる「自然」を重ねあわせて、現実世界のしがらみを忘れる、というたぐいのものであった。つまり、その「自然」は自然界そのものでもあったわけであり、われわれの自然の観念によほど近いものとなったのである。

「自然」に遊んで精神を解放させつつ、知識人たちは世界や自分たちの運命について深く思いを馳せるようになった。歴史学が発達し、仏教が受容されたのも、この風潮においてである。中国社会の変化について歴史学の分野でさまざまな検討がなされ、個人の内面の問題について仏教が回答者の位置に立った。

仏教は悟りをもたらす教えには違いないが、当初は、むしろ現実世界の状況を解き明かす理論として受容されたようである。自分がなぜこの現状に置かれているか、それは「自然」にもとづく宿命だ、と言ってすませるには、あまりにも大きな社会的変動がありすぎた。そこで、知識人たちは、「自然」宿命論にかわって三世因果応報説として仏教の「因果」思想を受容したのである。

中国の伝統思想にも、よく知られているように、「善を積む家には必ず余慶(吉事の報い)があり、不善を積む家には必ず余殃(凶事の報い)がある」(『易』坤「文言伝」)という応報思想はあった。しかし、これは、先祖の善悪の行為が子孫に幸福や不幸をもたらすという、一種の社会的広がりをもった家単位の応報を言ったものである。これに対して三世因果応報説は、個々人をその精神の深みから捉えた深刻

なものであった。

仏教が伝播されて以降の、伝統思想との間におこったさまざまな論争を仏教側が集めた論文集、梁・僧祐撰『弘明集』には、三世因果応報に関するものも多数収録されている。それらによれば、三世とは、前世・現世・来世のことであり、たんなる過去・現在・未来のことではない。人が時々刻々になす思念をも含めたあらゆるはたらきが、すべて「果」を生む「因」となるが、その「果」の程度と発現の時期は一定しない。即座に「果」を受けることもあれば何世も生まれかわった後に受けることもある。その間、人は畜生になったり、また人間に生まれたり、輪廻転生を続けるのである。

三世因果応報説は、現在このように存在している人間のあり方を示す理論として、当時の知識人に広く支持された。現世はあまりにも矛盾に満ち、人びとのあり方にも差がありすぎるが、それらはいずれも前世におけるわが前身のなせるわざが「因」となっている、とすれば、現在の不幸も説明でき、かつ、来世にむけて現世での善行も意味をもつわけである。

だが、この理論には、いくつかの問題が内在していた。とくに次の二つは重要である。

第一は、人は死ねばそれまでで、来世に生まれかわると言っても、どこにその証拠があるか、ということである。当時は、冥界のことを夢に見た等という話も多く語られ、それらが来世の存在を証拠だてるものとされた、という事情があったにもせよ、この問題は本来証明不可能なことである。端的に言えば、このことは、それを信ずるか否かの、つまり信仰の問題である。そこで、その信仰を補強するものとして、因果応報を受ける当体たる人の「神(霊魂)」の不滅が主張された。三世因果応報説は、神不滅論とセットになったのである。

第二は、因果応報といっても、なぜ「因」と「果」の関係は一定しないのか、ということである。こ

の問題は、東晋末に廬山の慧遠(三三四―四一六)が著述した「三報論」(『弘明集』巻五)が理論的に〝解決〟した。慧遠は、仏典に依拠して、人びとのあらゆる善悪の行為、すなわち「業」には、三種の応報があることを示した。第一は現報で、現世のこの身が善悪の行為をなし、その応報を受けるもの、第二は生報で、来世に生まれて応報を受けるもの、第三は後報で、来世の来世、あるいはもっと先の、百生、千生を経た来世で応報を受けるもの、である。三報となる理由は、応報は心のはたらきによって受けるが、心の感応には遅速や強弱があるから、応報にも遅速や強弱がある、という説明である。

この理論によるかぎり、現世における人びとのあらゆる状況は、現世もしくは前世、あるいは前世の前世、さらにずっと前の前世、のいずれかで為した「業」の結果であるということになり、現世の範囲内では矛盾としか言えないものごとがすべて無矛盾のものとして説明されてしまう。いかに機械的な説明であるにしても、現実の矛盾を因果関係によってすべて説明してしまう理論は、それまで中国知識人の知らないものであった。しかも、「自然」宿命論が人びとの善行への努力を空洞化してしまうのに対して、なんらかのよき応報をめざして努力することを根拠づけさえするのである。また、時々刻々の心のはたらきがすべて応報を生むというのは、個人の精神のあり方をその深刻な位相から問題にしたものであり、当時の知識人の問題意識の深さによく見合ったものであった。こうして、仏教の「因果」思想は、三世因果応報を説くものとして東晋時代に広く受容されていったのである。

東晋以降、南北朝時代を通して、伝統思想によって立って三世因果応報などの思想を批判する人びとに対して、仏教側は擁護の論陣を張った。しかし、じつを言えば、三世因果応報や神不滅の思想は、本来の仏教思想とは言えないものなのである。したがって、仏教がより深く、正確に理解されはじめると、これらは仏教教理から放逐されていった。

たとえば、斉梁の頃(五世紀末―六世紀初)に范縝が神滅論を主張すると、仏教側はよってたかってそれを叩き潰したが、それ以後は、神不滅論も色あせてしまったようにみえる。なぜなら、神不滅とは、もはや霊魂の不滅といった素朴なものではなく、仏を認識する構造の普遍性や人の内なる仏性の普遍性といった抽象的な理論に深まっていったからである。また、三世因果応報説も、その後に蔓延した末法思想が社会全体を包括する大規模なものであったのに比べると、迫力に乏しいものになった。

にもかかわらず、三世因果応報説として受容された仏教の「因果」思想が東晋以降の中国思想史を内容豊かにした点を見逃すことはできない。まず第一は、すでに述べたように、わが身の現状を「業」の結果として捉える見方は、理論的には、わが身の以後の変化を保証するものであった、ということである。その点で、「自然」思想のもつ無原因にして変化への意図をもたない人間観を打破して、新しい人間観を創り出す可能性も秘めていた。その究極は、変化して仏になること、つまり成仏であり、成仏の可能性を保証したからこそ仏教は長く深く人びとの間に継承され信仰されてきた、と言ってもよいであろう。

第二は、本来の仏教教理は空観にあるということが理解され(「空」が重要な観念であるということは、すでに東晋時代にも認識されており、さまざまな試行錯誤的解釈がなされた)、やがて、あらゆるものは「因縁」によって成立するから無自性である(そのものとしての実体はない)という、いわゆる縁起思想にたどりついたが、その過程で三世応報の「因果」論は「因縁」を理解する前段階としての役割をはたした、と思われることである。「因縁」が三世因果応報説と関連をもっていたことは、はじめに引用した「笑道論」の序文によってもわかる。そこで言われた「因縁」は因果応報思想を要約したものにほかならない。ものごとの現在は過去のすべての「業」の結果であると見る点では、それを「因果」と言

っても「因縁」と言っても同じことであった。

じつは「因縁」は空観の根拠として「因果」をより包括的に言ったものにすぎず、「因縁」も「因果」も必ずしも応報を説くためのものではないのである。したがって、仏教思想の理解という観点から言えば、「因果(因縁)」は、道家・道教の「自然」に対抗する位置から、三世因果応報の痕跡を払拭して、縁起思想をあらわす本来の意味へと、さらに深化される必要があった。その意味では、中国仏教は三世因果応報説を突破口として空観を受容した、という見方さえ成りたつであろう。

むすび

小論では、「自然」思想の変遷と、「自然」から「因果」への展開をみてきた。しかし、「因果」によって「自然」が駆逐されたわけでもなく、「因縁」によって「因果」が消去されたわけでもない。また、「自然」と「因果」を道教と仏教に配当するのは、ある時代における仏教側の見方であり、歴史の事実としては、道教にも「因果」思想があり、仏教にも「自然」思想は生きていた。

唐の有名な禅僧、百丈懐海(七二〇―八一四)に、つぎのような話がある(『無門関』二則など)。あるとき、百丈の説法がすんでも、一人の老人が帰っていかない。百丈が「あなたは誰か」と訊ねると、老人は「某甲は人間ではありません。むかし迦葉仏の時代に、この山に住んでいました。あるとき仏法を学ぶ者から〝大いに修行のできた人でも、やはり因果に落ちるのでしょうか〟と聞かれ、某甲は〝因果に落ちない〟と答えたため、五百生、野狐の身に堕ちてしまいました。どうぞ和尚さまの一転語によって野狐の身から脱けさせて下さい」と言った。百丈が「因果を昧まさず」と答えると、老人は言下に大

悟した。あとで百丈が弟子たちをつれて山に入ってみると、ある岩の下に一匹の野狐が死んでいた。百丈は、僧を葬る礼によって火葬に付してやった、と。

これは、野狐禅の由来を示した有名な話である。「因果に落ちない」は、「因果」を対象化して自己との関係を考えており、自己と「因果」の間には無限の距離がある。これに対して「因果を昧まさず」は、自己は「因果」ではないが「因果」でないということでもない。いわば、「因果」と自己との間に分裂がなく、「因果」をそのまま生きるものである。この「因果」は、なんと「自然」の世界に近いものであろうか。

ごく大まかに言えば、「自然」はこの世界を存在の当体として丸ごと抱えこみ、「因果」はさまざまな座標軸を設けてその目盛りによってこの世界を捉えたものだと言えよう。どちらもこの世界を捉えていることには違いがなく、消え去るはずはないのである。両者は対立したり融合したりしながら、中国思想史に深い陰影を与えつづけてきたのである。

6 有と無

松村巧

はじめに

我々は、人間や世界・社会の在るべき在り方を思索する時、それらの現に在る在り方を見つめるとともに、さらに、それらの本来的な在り方に遡って思索する。そこに、存在の実相に関する哲学が展開する。しかし、事物の存在に関する問題は、中国においては、純粋な思弁的探究としてよりも、人間の生き方や社会の在り方の探究、すなわち人生論・倫理論・宗教論・政治論の基底として探究された。『易』繋辞上伝に、「形より上なる者、これを道と謂い、形より下なる者、これを器と謂う」という。我々が、人間や世界・社会の在るべき在り方を探究する時、究極の拠り所を、「形而上」に求めるか、あるいは、「形而下」に求めるか、そこに、事物の本源を「無」と見るか、あるいは、「有」と見るかの分かれ目があった。無形の「道」を究極の拠り所とするのか、あるいは、有形の「器」の次元に思考を限定すべきなのか、ここに、中国の伝統思想の二大潮流たる道家系思想と儒家系思想の分岐点があった。

ここでは、まず、「有」と「無」の概念をめぐる中国思想の展開を、先秦思想から、魏晋時代の玄学

に至るまでの間について概括することにする。その中で、中国思想において、存在や当為の根源とされた「天」や「道」、および、存在論の中で、事物の物質的構成要素とされた「気」の概念についても、言及するつもりである。

（なお、本章の「有と無」の小論は、これに続く「7 無と空」、および「8 無と道」の小論と併せ、一連のものとして執筆し、仏教思想・道教思想を含む中国思想における存在論・生成論を論述した。各章の題名は、それぞれの中で主に言及される概念を取り上げた便宜的なものに過ぎない。そのことをおことわりするとともに、続けてお読みいただくことをお願いする。）

一　先秦思想史における「有」と「無」

『詩経』大雅・蒸民に、「天、蒸民を生ず。物有りて、則有り。民の彝を秉るや、是の懿徳を好む」という。太古、周の人々は、このような「天」に対する素朴な信頼の下に生きた。「天」は、無数の民草を生み出し、その意志として、人間の内に、法則性もしくは変わらざる性質を備えさせた。だから、人間は美徳を敬慕するのであると考えられた。このような、人間の祖であり人間の倫理性の源であるとされる「天」に信頼を寄せ、「天を怨まず、人を尤めず」（『論語』憲問篇）、ひたすら「天」が賦与した人間の善良性に頼って生きることを説いたのは孔子であったが、このような「天」と「人」に対する信頼が保たれる限り、人間は、事物や人間の存在の真実性に対する懐疑を、そもそも起こさない。世界は始めから終わりまで、現に見え聞こえるように、確実に実在したし、実在し続けるのである。しかし、所与の現実が、人間の善良なる主体的意志を踏みにじり、人間がそれに抗し得ない時、人間は、見え聞

こえる世界そのものに懐疑を抱き、所与の現実を越えた何物かに心を向ける。その時、中国人は「天」を越える何物かを思索したのである。

このような思想史上の転機は、周の「封建」の統治体制や血族的な絆に基づく社会秩序が崩壊した、戦国時代に、諸子百家の思想家によってもたらされた。その中で「天」から、主宰性あるいは有意志性を剝奪し、それに代わるものとして、「人」の独立性を明確に主張したのは、「天人の分」と「偽」(人為)の意義を主張した荀子であった。そして、この「天」そのものを越える哲学的範疇としての「道」と「無」の思想を確立したのは老子であった。『老子』は、この現実社会の秩序や価値体系に対する懐疑から出発し、遡って、この世界や人間の存在に論理的に先行し、それらの根源をなす真実在を、生成論として追求した。「物有りて混成し、天地に先んじて生ず。寂たり、寥たり。独立して改まらず、周行して殆からず。以て天下の母と為す可し。吾れ其の名を知らず、之に字して道と曰い、強いて之が名を為して大と曰う」(『老子』第二五章)というように、『老子』は、天地に先行し、天下の万物の根源をなす真実在を、仮に「道」と名づけた。それは、「物」として実在しつつ、秩序の成立する以前の混沌そのものである。それは、「形も無く」、「名も無く」(第四一章)、「之を視れども見えず」、「之を聴けども聞こえず」、「之を搏てども得ず」(第一四章)、知覚による認識と概念による把捉を越え、根源において「混じて一であり」(同上)、しかも、万物がそこから生じ(第四章、第四二章)、万物がそこへ復帰して行く(第一四章)ところの、生成と存在の根源であるとともに、天地や万物が、それに支えられて存在する(第三九章)ところの、無限の作用を備えたものであった。そして、この「道」は、一切の認識と把捉を越えているがゆえに、「無形」・「無名」・「無状」・「無物」と表現され、総じて「無」(第四〇章)と称された。

しかし、『老子』における生成論を検討する時、根源としての「道」＝「無」と、現実存在としての万物との間に、中間項を介在させた定式が述べられ、それとの関連で、「道」＝「無」の内容に関する解釈に分岐が生ずる。すなわち、「天下の万物は有より生じ、有は無より生ず」(第四〇章)、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。万物は陰を負い陽を抱き、冲気は以て和を為す」(第四二章)とあり、この内、第四二章については、『河上公注』が指摘するように、文脈から見て、「二」を陰陽の二気、「三」を陰陽の二気と「冲気」とを合わせたものと解釈することが自然であり、とすれば、「一」を、陰陽等の属性を帯びる以前の一元の「気」、すなわち『荘子』大宗師篇および知北遊篇に見える「一気」に当てることが可能である。そして、第四〇章を、このことと矛盾なく解釈するとすれば、「有」とは「気」であり、具体性を帯びた事物の構成要素であるということになる。

とすれば、生成論において、具体性を帯びた事物の構成要素である「有」＝「一気」に先行するとされるところの、「道」＝「無」とは、何物なのか。少なくとも、その究極に関しては「詰を致す可からず」(第一四章)と不可知論の立場を取る『老子』の中からは、明確な解答を引き出すことはできない。ただ、「道」＝「無」とは、具体的属性をもたず、認識することも把捉することもできない、根源の真実在であると言うほかないのである。

このような『老子』の生成論に含まれる曖昧さは、後の道家系の生成論にも引き継がれたが、「無」＝「道」と、「一」＝「気」との関係については、以下のような二様の解釈に大分される。その一つは、『荘子』天地篇に、「泰初に無有り。有無く、名無し。一の起こる所は、一有りて、しかも未だ形あらず」といい、『淮南子』天文訓に、「道は虚霩に始まる。虚霩は宇宙を生じ、宇宙は気を生じ」というごとく、本源としての「無」＝「道」と、「一」＝「気」との間に、截然と一線を画すものであり、その

場合の「無」＝「道」は、物質的属性や時空の範疇を越えた理法的存在を志向する。これに対して、いま一つの解釈は、『淮南子』天文訓に、「道は一に始まる。一にして生ぜず、故に分かれて陰陽と為る。陰陽、和を合して、万物生ず。故に、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ずと曰う」というごとく、「道」は「一（気）」と同位の概念とされ、したがって、その生成論は「気」一元論を志向する。このような、「道」＝「無」をめぐる解釈の分岐は、後に、『老子』に依拠して思想を展開する場合、究極の拠り所を物質次元に求めるか、それを越えた次元に求めるかを決定する重要な意義を帯びることになる。

このような『老子』の生成論に対して、荘子の思想は、同じく道家系に属しながらも、存在論あるいは生成論に関しては、さして関心を払わず、事物の根源を「有」と捉えるか「無」と捉えるかは、第一義的な問題ではなかった。荘子の思想を、『荘子』の最古層たる逍遥遊篇および斉物論篇を中心にして考える限り、それは、相対的価値関係の中に生きる人間の精神の絶対自由（「逍遥遊」）と、それに至るための心術としての万物斉同の哲学とに、その主眼があった。相対的価値関係の中に生きる人間が、外からの価値規定に影響されることなく、内なる自己充足に目覚め、外物に依存することなく、また外物に対して自己を主張することもなく、精神の絶対自由を保って生きることを主張する荘子は、外に対しては「物の自然に順い」（応帝王篇）、「天の理に従う」（盗跖篇）ことを要求するとともに、内に対しては、自己への執着と自己の主張・作為を「無」にして行くことを要求する。だから、『荘子』は、「至人は己無く、神人は功無く、聖人は名無し」（逍遥遊篇）と説き、「無知」・「無欲」（馬蹄篇）、「無思」・「無慮」（天地篇）、「無心」（知北遊篇）を、「道」を知る理想的人格者の心術として説いた。自己を「無」にし、「無」に徹して生きることは、一見して消極的処世法に見えながら、その中に、真の自己実現と自己充足（「自

得」・「自適」)を見(駢拇篇)、また、その中に奔放なるがゆえの強靭さを見ようとすることこそが、荘子の本意であった。荘子の思想を、このように理解し得るとすれば、彼においては、「無」とは、存在論や生成論の問題であるよりも、むしろ、心のもち方もしくは実践の問題であったと言える。

もちろん、『荘子』においても、『老子』に由来する、生成の根源としての「無」に関する言及を見いだすことはできる。しかし、『荘子』のより古い層をなす諸篇に照らす限り、生成論的関心はむしろ希薄であり、たとえば、斉物論篇において、事物の存在の始源を論理的に遡り、「有なる者あり」、「無なる者あり」、「未だ始めより無あらざる者あり」、「未だ始めより、夫の未だ始めより無あらざるもの、あらざる者あり」と、概念上、その始源を無限に遡り得ることを提示しているが、その本意は、「言」(ことば、概念)による認識には限界が有り、かく、「言」を駆使して知を逞しくすることが、いかに惑溺であるかを示すということにある。

もし、存在論という点から『荘子』一書を見る時、注目すべきは、むしろ「気」一元論である。たとえば、『荘子』は、人間の生を論じて、「其の始めを察するに、本、生無し。徒に生無きのみにあらざるなり、本、形無し。徒に形無きのみにあらざるなり、本、気無し。芒芴の間に雑りて、変じて気有り、気変じて形あり、形変じて生あり」(至楽篇)、「人の生は気の聚なり。聚まれば則ち生となり、散ずれば則ち死となる」(知北遊篇)と言う。これらは、人間の生を「気」の集散によって説明したものであるが、さらに、「四時、気を殊にす」(則陽篇)、「夫れ春気の発すれば、百草生じ」(庚桑楚篇)と言い、さらに、多様に変化する事物の本源を「天下の一気」(大宗師篇、知北遊篇)と捉えるとともに、「道に終始無く、物に生死有り……一虚一満(満ちたり欠けたり)し、其の形に位せず……消息盈虚し、終れば則ち始め有り……動きて変わらざる無く、時として移らざる無し」(秋水篇)として、多様な様相を呈する万物を、

時々やまざる「気」の無限の変化の過程そのものと捉えている。『荘子』においては、かかる世界観は、人間を含む事物の多様な在り方の価値的斉一性を説くための前提をなすものであるが、そこには、物質的次元のカテゴリーとしての「気」によって、存在する事物とその変化を説明し尽くそうとする意図が顕著である。

先秦の存在論を見る上で取り上げるべきいま一つの思想は、『易』伝のそれである。本来、占卜の書たる『易』は、「伝」(十翼)による解釈学が付されて儒教の経典になるに及び、儒家的倫理思想とともに、世界観の基礎として、先秦の思弁的自然思想を折衷的に取り込んだ。その『易』伝においては、「生生これを易と謂う」(繋辞上伝)とあるように、生々流転してやまざる変化の「道」(原理)こそが「易」とされ、「剛柔相い推して、変化生ず」(同)、「一陰一陽するを、これ道と謂う」(同)、「陰陽、徳を合し、剛柔、体有り。以て天地の撰を体し、神明の徳を通ず」(繋辞下伝)とあるように、「剛柔」・「陰陽」が、事物の無限の変化と多様性の要因とされ、さらに、「二気感応して、以て相い与にし……天地感じて、万物化生す」(咸・彖伝)、「精気は物を為す」(繋辞上伝)のごとく、「剛柔」もしくは「陰陽」の「二気」の感応・交通を、多様なる事物の存在とその変化の根拠としている。

もし、『易』から、人倫社会の秩序原理や倫理法則を抽出するだけであれば、「法象(のっとるべきもの)は天地より大なるは莫し」(同)とあるごとく、至剛なる「天」と至柔なる「地」、もしくは陰陽二気を、思考の出発点に置けば充分であろうが、さらに、それらを根源において統括する最上位概念を求めるとするならば、天地・陰陽のさらに根拠となる一元を措定しなければならない。だから、繋辞上伝は「是の故に、易に太極有り。是れ両儀を生ず。両儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず」と定式化した。『易』伝が、「両儀」の先に究極の根源としての「太極」を措定したのは、中国社会が一元的統治の

確立に向かう戦国末期から秦漢に至る時代の要請の反映と思われるが、この「太極」の内容として、いかなる概念を想定するかは、『易』伝そのものの中では詳述されず、後の解釈に委ねられる。ちなみに、『呂氏春秋』大楽篇は、これと同様の定式を、「太一は両儀を出し、両儀は陰陽を出し」と表現し、かつ、「道なる者、至精なり。形を為す可からず、名を為す可からず、強いてこれが為にこれを太一と謂う」と述べて、『易』伝の「太極」に相当する究極の根源を、『老子』における「道」に当て、かつ「一(気)」に当てている。

『易』伝そのものの解釈に限って見れば、後、三国・呉の虞翻(ぐほん)は、漢代の「気」一元論を踏まえ、「太極とは太一なり。分かれて天地と為る。故に両儀を生ずるなり」(『周易集解』巻一四)と注して、やはり、「太極」＝「太一」を『老子』の「一(気)」に当てて生成の根元とするのに対し、晋の韓康伯は、魏晋玄学の中で、「太極とは、無称の称、得て名づける可からず」として、「太極」を『老子』の「無」＝「道」に当てて解釈する。『易』伝における「太極」の概念は、『老子』の「道」と同様に、究極の拠り所を、物質次元に求めるか、それを越えた次元に求めるかによって、解釈が分岐するのである。

二　両漢思想史における「有」と「無」あるいは「玄」

漢帝国が、天下統治の理念的裏付けを完備し、それを基礎づける世界観を確立するに及び、「天」の概念が絶対的な権威をもって、復活した。それを担ったのは儒教イデオロギーであり、その骨格を最初に明確にしたのは、董仲舒(とうちゅうじょ)である。彼は、漢・武帝による「賢良文学之士」の徴辟(紀元前一四〇年)に応じた際の「対策」(『漢書』巻五六)において、「天の心」は「人君を仁愛する」ものであると述べ、国

家が政道を失えば、「天」は「災害」・「怪異」を出現させて、これを正道に引き戻そうとするという、いわゆる「天人相与」の関係を展開した。彼にあっては、人倫社会は、「天」の意志に従って「道」が実現されるべき世界であり、帝王は、「天」の所為を承けて、人倫社会に王道を実現すべき者であり、また自然現象は「天」の意志の具体的な顕現であった。

そして、彼は、かかる「天人相与」の思想を補強する目的に沿って「気」に基づく存在論を組み立てた。彼の著とされる『春秋繁露』は、「天に陰陽有りて、人にも亦、陰陽有り。天地の陰気起これば、人の陰気これに応じて起こる。人の陰気起これば、天地の陰気も亦、宜しくこれに応じて起こるべし。その道は一なり」(同類相動篇)と述べ、天地の自然現象と人間の在り方とを因果関係として捉えるため、「陰陽の気」を、その両者に共通し、両者を結び付ける、存在と作用の原理として取り上げた。そして、「天地の気は合して一たり。分かれて陰陽と為り、判かれて四時と為り、列して五行と為る」(同、五行相生篇)というごとく、根元の「一気」から、「陰陽」・「四時(の気)」・「五行」に至る生成論的諸カテゴリーを、多様なる事物とその変化の説明概念として用いた。ともあれ、このように自然と人間の関係を、「気」の概念によって因果づけたがゆえに、「刑罰、中らざれば、則ち邪気を生じ、邪気下に積み、怨悪上に畜わえられ、上下和せざれば、則ち陰陽繆戻して、妖孽(わざわい)生ず。これ災異の起こる所縁なり」(「対策」)と論ずるごとく、災異思想は「気」の概念をまって一定の自然学的根拠を備えたのである。

しかし、自然現象が、「気」の概念を通じて、いかに合理的に解釈されても、彼にあっては、万物は、その根元において、あくまで「天」の意志によって主宰され、統御されているのである。「天は、群物の祖なり。……日月・風雨を建てて以てこれを和し、陰陽・寒暑を経営して以てこれを成す。……春は天の生ずる所以なり……夏は天の長ずる所以なり」(「対策」)、そして、かかる自然と人間を包括する世界

全体の根元の主宰原理を、彼は『春秋経』(隠公元年、「元年春王正月公即位」)の筆法を根拠にして、「元」と称した。「是の故に、春秋の道は、元の深きを以て天(天地自然)の端を正し、天の端を以て王の政を正し、王の端を以て諸侯の即位を正し」(『春秋繁露』二端篇)。そして、この「元」(あるいは、「天」の意志)こそ、天下統治の皇帝権力の理論的根源であったのである。

ところで、前漢末から後漢にかけては、董仲舒が説いた「元」の概念を、「気」として解釈し、「気」一元論によって万物の生成を説く傾向が支配的となる。たとえば、春秋緯『元命包』に「元なる者、気の始めなり。春なる者、四時の始めなり」(『穀梁伝注疏』隠公元年所引)と述べ、後漢の何休の『公羊解詁』は、「一を変じて元と為す。元なる者、気なり。無形にして以て起こり、有形にして以て分かれ、天地を造起す。天地の始めなり」(隠公元年)と述べているが、これらは、天地万物の根源を、あくまで「気」を出発点として、自然学の範囲内で理解しようとするものである。

かかる「気」一元論に基づく生成論は、易緯『乾鑿度』によってより詳述された。すなわち、「夫れ有形なる者、無形より生ずとせば、乾坤は安く従り生ずるや。故に〔曰く〕、太易有り、太初有り、太始有り、太素有りと。太易なる者、未だ気を見ざるなり。太初なる者、気の始めなり。太始なる者、形の始めなり。太素なる者、質の始めなり」といい、続けて、「(太)易」について、「気・形・質、具わりて、未だ離れず、これを渾沌と謂う。……これを視れども見えず、これを聴けども聞こえず、これに循えども得ず、故に易と謂う」という。これは、「未だ気を見ざる」段階に在りつつ「気・形・質」を具備した「渾沌」であるところの「太易」を根元に措定した、「気」一元論的生成論である。

後漢の鄭玄は、これに注して、「〔太易とは〕其の寂然として無物なるを以ての故に、これを名づけて太易と謂う。〔太初とは〕元気の本始する所、太易は既に寂然として無物なり。焉んぞ能く此の太初を生ぜ

んや。則ち太初なる者も亦、忽然として自生するなり」と述べ、「物」としての限定をもたない「太易」から、「物」としての具体性を具備した「元気」が始起するとし、その過程を「忽然として自生」、すなわち因果律を越えた変化によるものと捉えている。そのことは、万物生成の始起において、物質原理を越えた主宰性を認めていないことを意味している。ここにおける「太易」・「太初」は、未見・已見の差異こそあれ、実質的に「気」であることに違いはなく、もし、『老子』の生成論に当てはめて考えれば、実質的には、「道(無)」と「一(気)」とを同位に置いた気一元論の生成論であると見なすことができる。

なお、後漢王朝の経学的世界観を規定した『白虎通義』も、この易緯『乾鑿度』の文に依拠しつつ、生成の根元を「気の始め」たる「太初」に置く、気一元論的生成論を説いており(天地篇)、そのことは、後漢朝において、かかる気一元論の世界観が統一帝国の体制側によっても公認された普遍的世界観であったことを示している。

このような「気」一元論の存在論に立ちつつも、その上位に物質次元を越えた作用の原理を定立し、陰陽二気ではなく、「三」の数を用いて、万物の変化と多様性を定式化したのは、前漢末の揚雄の『太玄経』である。彼は、「玄なる者、万類を幽擬し、形を見わさざる者なり。虚無に資陶して規を生じ、神明を摛して摹を定め、古今を通じて類を開き、陰陽を擬措して気を発し、一判一合して、天地備わる。……故に玄なる者、用の至なり」(太玄攡)と述べ、「気」の上位に、至上の作用原理としての「玄」を措定した。

そもそも、「玄」なる概念は、『老子』第一章の「名無し、天地の始め。名有り、万物の母。……此の両者は、同出にして、名を異にす、同じくこれを玄と謂う」に由来するが、揚雄にあっては、後漢初期の桓譚が、「揚雄は玄書を作りて、以て、玄なる者は天なり、道なりと為すなり。聖賢の法を制し事を

作すは、皆、天道を引きて以て本統と為し……と言う」(『後漢書』張衡伝注に引く『新論』)と解説するごとく、「玄」とは「天道」、すなわち宇宙全体の普遍的原理であり、それは、『易』における変化の原理としての「易」に相当するものであった。だから、揚雄は、『易』を模擬して『太玄経』を著したのである。その中で揚雄は、漢代の象数易学の成果を取り込みつつ、『易』の陰陽二爻ではなく、「天玄」・「地玄」・「人玄」の「三摹」を用い、これを四重して得られる八十一首によって、万物の変化と多様性を図式化した。その中で揚雄が用いた三の倍数の原理は、後に道教の教理形成における神々の世界の生成論によって採用されることは、注目に値する。

ともあれ、ここに定立された「玄」は、人為や価値とは隔絶した、客観存在としての自然界の霊妙な原理であった。さればこそ、「気」一元論によって「天」の有意志的主宰性を否定した『論衡』の著者・王充によって、「庶幾の才(聖人に次ぐ賢者)にあらざれば、成すこと能わざる」(『論衡』超奇篇)著作として絶賛されたのである。

この「玄」の思想を展開したのは、「漢四百年にして、「玄」其れ興れり」(『後漢書』張衡伝)と『太玄経』を絶賛した、後漢末の張衡である。彼は、霊妙なる宇宙の普遍的運行原理を「霊憲」・「霊軌」と言い換えた(『続漢書』天文志上注および『大唐開元占経』巻一に引く『霊憲』)。そして、「太素の前、幽清にして玄静、寂漠として冥黙、……蓋し乃ち道の根なり。道の根、既に建ちて、無より有を生ず。太素、始めて萌し、気を幷せて同色、渾沌として分かれず……蓋し乃ち道の幹なり。道の幹、既に育して、物有り形を成す。是に於て元気は剖判し(分かれ)、剛柔は始めて分かれ……天は外に成り、地は内に定まり……天に九位有り、地に九域有り、天に三辰有り、地に三形有り」(『霊憲』)と述べ、一元の「気」としての「太素」に始まる宇宙生成論を説くとともに、それに先行する「無」の次元に宇宙原理としての

「道」＝「霊憲」を措定した。この中で、天地秩序を述べるに当たって、三の倍数が用いられているのは、遡れば『楚辞』の離騒経や天問に見える「九天」説に由来するが、直接には『太玄経』の「三」の原理を用いたものと思われる。

張衡は、かかる宇宙生成論を述べるとともに、その内の天体については、あらためて「渾天儀」を作製し(『後漢書』張衡伝)、また、『渾儀注』(『続漢書』律暦志下注および『大唐開元占経』巻一所引)を著して、天体の構造と運行を数理天文学的に叙述した。このような張衡の宇宙論・天体論は、しかし一面において、宗教的要素をも混じえている。すなわち、天象は同時に神々の住処であり、『霊憲』には、「紫宮」に住む「皇極」、「太微」に住む「天帝」、「大角」・「天市」に住む「黄祖」・「軒轅(けんえん)」および四神獣、月に住む「西王母」などの、後に部分的に道教に取り入れられる神格・神獣が列序されているのである。

以上のように、揚雄から張衡に至る、「玄」の思想は、物質的存在としての「一気」を越えた「無」の次元に「道」を措定したが、それは、客観的存在としての自然・宇宙の普遍的原理であり、漢代の合理的精神の系譜として位置づけるべきものであろう。

三　魏晋玄学における「有」と「無」

古代統一帝国たる後漢王朝の崩壊は、皇帝権の一元的な天下統治をイデオロギーの側から支えてきた儒教の一尊的権威を著しく低下させた。そして、人倫社会の階層秩序を支えてきた、儒教イデオロギーにおける秩序原理としての「名分」と行動規範としての「礼」とに、没主体的に随従することの道徳性

が、改めて問いなおされた(『世説新語』任誕篇参照)。魏晋においては、このような時代思潮の中で、所与の人倫秩序が形成する以前の次元に、論理的に遡り、そこに人間の思索と行動の究極の拠り所を求めようとする哲学が展開され、その中で、道家系思想に由来する「無」や「自然」の概念が、新たな意義を帯びて復活した。また、後漢朝を通じて有力な政治勢力に成長した地方豪族は、魏晋の間を通じて、特定の官職を世襲的に占有する門閥士族となり、その相対的な独立によって、皇帝の一元的統治が後退するという典型的な貴族制社会が確立し、その貴族制社会にふさわしい統治思想の探究の中で、「無」と「自然」を拠り所とする新しい政治論が展開された。

このような思想史的課題は、まず魏の正始年間(二四〇―二四九)に隆盛した「清談」において論じられた。『晋書』王衍伝に、「魏の正始中、何晏・王弼等、老荘を祖述し、論を立てて以為らく、天地万物は皆、無を以て本となす。無なる者、物を開き務を成し、往くところ存せざる無し。陰陽は恃みて以て化生し、万物は恃みて以て形を成し、……故に、無の用を為すは、爵無きも貴きなりと」という。これによれば、何晏・王弼たちの言う「無」とは、天地万物の根本であり、万物の営みを成就させる無限の作用を備えたものということになる。何晏は、これについて、「有の有と為るは、無に待ちて以て生ず。事の事と為るは、無に由りて以て成る。夫れ、これを道わんとするも語無く、これに名づけんとするも名無く、これを視んとするも形無く、これを聴かんとするも声なし。則ち道の全きなり」(「道論」、『列子』天瑞篇・張湛注所引)といい、有形の事物を生成し、その営みを成就させている無限の作用を、「道」＝「無」のはたらきと見なした。

この「道」＝「無」の無限の作用を、さらに魏の夏侯玄は、「天地は、自然を以て運り、聖人は自然を以て用とす。自然なる者、道なり。道は本、名無し。故に、老氏は、強いてこれが名をなすと曰う」

（『列子』仲尼篇・張湛注所引）と述べ、天地を運転させている無限の作用としての「道」を、「自然」、すなわち作為を越えた自ずからなる趨勢と見なした。かかる「無」と「自然」の思想を体系的に展開したのは、王弼である。

王弼にあっては、「道」とは、「無」の言い替えにほかならない（『論語釈疑』述而篇「道とは無の称なり」、邢昺疏所引）が、彼は、まず、「凡そ有は皆、無より始まる。故に未形・無名の時、則ち万物の始めなり」（『老子』第一章注）、「天下の物は、皆、有を以て生を為すも、有の始まる所は、無を以て本と為す」（同、第四〇章注）と述べ、「無」を万物の生成の根源と見なすとともに、「凡そ有は虚より起こり、動は静より起こる。故に、万物は並びて動作するも、卒には虚静に復帰す」（同、第一六章注）、「復とは、本に反えるの謂いなり、……天地は大にして、万物を富有し、雷は動き風は行き、運化万変するといえども、寂然として至無なるもの、是れ其の本なり」（『周易』復卦注）と述べ、「有」なる天地万物は、究極的には「虚静」「寂然」たる「至無」へ復帰して行くものと見なした。すなわち、王弼によれば、多様な形象と活動を呈している眼前の事象は、知覚による認識と概念による把捉を超越した、静寂なる「無」（＝「道」）を本体としており、万事万象と「無」との関係は、現象と本体の関係にあるのである。

王弼は、さらに、「有の利を為す所以は、皆、無に頼りて以て用を為すなり」（『老子』第一一章注）、「道は無形・無為を以て万物を生済す」（同、第二三章注）と述べ、事物を生成し、活動せしめ、その営みを成就するのは、「無」＝「道」の無限の作用によるものであり、それは「無形・無為」すなわち知覚による認識を越え、作為を越えてはたらくものと見なしている。

そして、王弼は、さらに、この「無」の無限の作用を、個物それぞれの自ずからなる趨勢、すなわち「自然」と捉える。たとえば、「〔道は常に無為〕自然に順うなり」（同、第三七章注）、「天地は自然に任

じ、為すこと無く造ること無くして、万物は自ずから相い治理す」(同、第五章注)。これは、諸々の事物の営為そのものの中に、個物の自律性が内在することを認めたものであり、個物の自律性に対する外からの干渉の排除を主張する論拠となる。このことを彼は、さらに、「万物は自然を以て性と為す。故に、因る可くも、為める可からざるなり。通ず可くも、執る可からざるなり。物に常なる性有り、而るにこれを造為すれば、故に必ず敗るるなり。物に往来有り、而るにこれを執れば、故に必ず失う」(同、第二九章注)と明言する。

このような、「無」と「自然」の思想は、倫理や政治に関わる文脈において語られる場合に、その意義が、尖鋭に現れる。すなわち、王弼は、「聖人は天地と徳を合し……蕩然と自然に任ず」(同、第五章注)、「聖人は形名を立てて以て物を検するをせず。……万物の自然を輔く」(同、二七章注)、「聖人は自然の性に達し、万物の情を暢びやかにす。故に因りて為めず、順いて施さず」(同、二八章注)などと言い、「無」の体得者としての「聖人」(『世説新語』文学篇「(王)弼曰く、聖人は無を体す」)は、個物の自律性に委ね、「形名」による統治を行わないとする。ここで言う「聖人」とは、広くは、「道」を体得した至上の人格者であるが、具体的には聖天子を念頭に置いている。王弼は、さらに、「夫れ刑して以て検すれば、巧偽は必ず生じ、名づけて以て物を定めれば、理恕は必ず失われ、誉めて以て進めれば、争尚必ず起こり」と論じ、かかる「有」・「有為」に基づく統治は「其の子を用いて、其の母を棄てる」もの、「本を舎(＝捨)てて、末を攻める」ものであるとして、排斥した(『老子指略』)。彼にあっては、統治の「本とは無為に在り、母とは無名に在る」(同上)のである。

かく、外からの規制や干渉の排除を主張する王弼は、これに代えて、個物が固有する「自然」すなわち「性」によって個物が自己を規律することを、新たな原理として提出する。たとえば、「其の情を性

にせざれば、焉んぞ能く久しく其の正を行わん。……若し情を以て性に近づければ、故に、其の情を性にすと云い、情が性に近づけば、何ぞ是れ有欲なるに妨げあらん」(『論語釈疑』陽貨篇、邢昺疏所引)、「利にして正しとは、必ず情を性にすればなり」(『周易』乾卦注)と言う。かかる主張は、明らかに、外在的な倫理規範としての「名分」や行動規範としての「礼」からの、自己解放を志向するものである。

そして、このことは、魏末の嵇康に至って、次のごとく、より尖鋭に主張された、「至人存せず、大道陵遅するに及んで、……仁義を造立して、以て其の心に嬰わらせ、其の名分を制して、以て其の外を検し、学を勧め文を講じて、以て其の教を神にす。……六経は抑引を主と為し、人の性は欲に従うを歓と為す。抑引すれば則ち其の願いに違い、欲に従えば則ち自然を得る。抑引の六経に由らざるは、性を全くするの本なり、……故に、仁義は理偽に務めれば、真を養うの要術にあらず、廉譲は争奪より生じたれば、自然の出だす所にあらず」(「難自然好学論」)、「夫れ君子と称される者は、心は是非に措くこと無くして、しかも行いは道に違わざる者なり」(「釈私論」)。すなわち、嵇康にあっては、「六経」の教えのごとき外在的な是非・善悪の倫理基準に拘束されることなく、「名教を越え、自然に任じて」(同上)行動することこそ、人間の在るべき在り方であったのである。

このように見れば、王弼によって体系的に展開された「無」と「自然」の思想は、倫理的には、既存の倫理原則・行動規範からの自己解放を主張するものであり、政治的には、一元的統治権の弱体化を希求する貴族制社会の形成期の時代思潮を反映するものであったと言えるであろう。このような時代思潮を承けて、より精緻な「無為」の統治論を提供したのは、西晋の郭象であった。

そもそも、郭象は、道家系思想において、「無」が中心概念の一つとして論じられてきた思想史的事実を概括して、「夫れ、荘老の屢しば無を称する所以は、何ぞや。物を生ずる者は無物にして、物は自

ら生ずるを明かさんとするのみ」(『荘子』在宥篇注)、「無は既に無なれば、則ち有を生ずること能わず。……然らば則ち生を生とする者は誰ぞや。塊然として自ら生ずるのみ」(同、斉物論篇注)と述べ、万物の生成の根源もしくは存在の本体としての「無」の概念を否定し、現実世界に存在する多様な個物については、その生成と存在のし方を、「自生」・「自然」・「自爾(じじ)」、総じて言えば、「自(おのずから)」と捉えた。

郭象においては、この「自」の概念は二つの側面をもつ。その第一は、「物を造る者は主無く、……物は各おの自ら造りて、待つ所無し」(同、斉物論篇注)とあるごとく、個物をかく在らしめる絶対的主宰者は存在せず、個物はそれ自身を根拠として、自然にあるいは自律的に生成し存在しているということである。第二は、「自(おの)ずから生ずるのみ。我の生ずるにあらず」(同上)、「物の自(みずか)ら物たること能わず」(同、知北遊篇注)とあるごとく、個物は、それ自身の意志や主動的作為を越えた自然あるいは必然の下で、かく生成し存在しているということである。

かくして、自律と必然の二重の意味を含ませた「自」の概念によって生存のし方が規定された個物は、したがって、その存在根拠をそれ自身の内に具備するがゆえに、他者から否定も干渉もされ得ない絶対的尊厳性を固有するとともに、個物は、自己の意志や営為の及び得ない必然性に従っているがゆえに、その多様な在り方は、本来的に、変更すべからざる宿命として決定されているのである。

このように、二重の意味で絶対化された個物の、後者の一面、すなわち必然として決定されている個物それぞれの存在のし方は、さらに、「性」・「分」・「極」として、より明確に規定された。たとえば、「天性の受ける所、各おの本分有り。逃れる可からず、加える可からず」(同、養生主篇注)というごとく、個物は、それぞれに、天与の固有性・本分・限界性によって、その多様な在り方がもともと宿命づけられているのであって、所与の現実の存在のし方を能動的に変更し得る如何なる余地も許容されない。

逆に、個物は、「夫れ、大小は殊なるといえども、自得の場に放てば、則ち物は其の性に任じ、事は其の能に称い、各おの其の分に当りて、逍遥すること、一なり」(同、逍遥遊篇注)、「夫れ、荘子の大意は、逍遥遊放、無為にして自得するに在り」(同上)というごとく、個物は、分限を逸脱するような主動的営為を放擲し(「無為」)、「性」・「分」に身を委ね(「任」)、その範囲内において、日々の営みを完遂すべきものとされ、そのようにして得られる個物それぞれの主観的な充足と安らぎ(「自得」・「自適」)を、郭象は、個物それぞれの「逍遥」(絶対的自由)として理想化するのである。

かくして、郭象においては、個物の在り方が、このような「自」の概念によって規定されることにより、多様なる個物の相関関係は絶ち切られ、個物はそれぞれ、内在する自己完結性を全うすることのみが、許容されるとともに、理想化されるのである。郭象において、「天下」すなわち現実社会は、このように規定された個物の単なる総和にすぎない。その中で、「主上は、事を親からすることに無為にして、臣を用いることに有為なり。臣は能く事を親からし、主は能く臣を用い、……各おの其の能に当たれば、則ち天理にして自然なり。……各おの其の任を司れば、則ち咸な得て、無為の理は至れり」(同、天道篇注)と述べ、個物は、それぞれ所与の「性」に委ね、それぞれの「能」を発揮することが期待され、人倫社会は、この場合に実現される、予定調和としての「天理」もしくは「理」を、理念的な秩序原理としている。しかも、この「天理」は、所与として現実に存在するところの、貴族制社会の上下の階層秩序を、自明の前提としているのである。

このような社会における統治者は、万物・万民がそれぞれの「性」・「分」として規定された枠の中でその営みを完遂することに「任」ずるのみで、それに変更を迫るような強権的な統治行為は、いかなる意味においても、許容されない。「夫れ天下を為めるは、自ら放任するに過ぎるは莫し、……我無為に

して、民自ずから化す」(同、徐無鬼篇注)、「夫れ無為なれば、則ち群才万品は、各おの其の事に任じ、自ずから其の責に当たる」(同、天道篇注)。このように、郭象の統治論における統治は、統治なき統治、すなわち「無為」の統治にほかならないのである。その場合、「夫れ、上に在る者、……冕旒(冠の前後に垂れる数珠玉)目に垂れ、これ(務め)を天下に付すれば、天下は皆それ自ら為すを得る。斯れ無為にして為さざる無きなり。……上の無為は則ち下を用いるなり、下の無為は則ち自ら用いるなり」(同、天道篇注)というごとく、階層秩序における上位者は、「無為」にして、事務を下位者に委任し、下位者は、「無為」として、その営みを遂行するのである。したがって、均しく「無為」とされつつも、階層秩序を上昇すればするほど、その「無為」は具体的行為を欠き、下降すればするほど、その「無為」は具体的行為を伴うことになる。

郭象においては、統治者は、統治の内実が徹底的に空洞化され、ただ、百官・万民それぞれの「無為」としての日々の営為が、障害なく遂行されることを保証すること、ただそれのみを権能とする甚だ名目的な存在にすぎないのである。郭象は、かかる統治者の用いるべき心術を、「無心」の概念を用いて展開した。「夫れ、無心にして、自ずから化するに任じる者、応に帝王たるべきなり」(同、応帝王篇注)、「夫れ心無為なれば、則ち感に随いて応じ」(「荘子序」)。ここにおける「無心」あるいは「心無為」は、自己の心の作為的なはたらきを徹底的に「無」にしていくことであり、主観の内での「無」・「無為」の実践である。したがって、それは、自己という限定された立場の放棄(「無己」)を意味し、さらにそのことは、自己と他者との対立の超克、あるいは他者との観念的な一体化(「冥物」・「無対」)を意味し、帝王という位に即して言えば、それは、天下の総体との観念的な一体化を意味している。「故に無心なる者は、物と冥し(他者と観念的に一体となり)、未だ嘗つて天下に対すること有らざるなり。……其の枢要

に居りて、其の玄極に会し、以て夫の無方に応ずるなり」(同、斉物論篇注)。

以上のごとく、郭象は、存在論における「無」の否定から出発したが、その統治論は、天下の中枢たる君主の権能を限りなく「無」に近づけるものであり、君主の心を限りなく「無」に近づけるものであった。そして、それによってのみ、万物の「自然」は成就されるのである。かかる「無為」の統治論は、既存の階層秩序を自明の前提としつつ、門閥貴族社会の形成と、それに伴う皇帝の一元的統治権の後退という政治的現実の要請に即応するものであったと言える。

ところで、この郭象と類似する存在論の立場に立ちながら、逆に皇帝の統治権力の強化を志向する統治論を展開したのは、「崇有論」(『晋書』巻三五所引)を書いた西晋の裴頠であった。裴頠の論は、「老子の書を観るに、博く経る所有りといえども、而るに、有は無より生ずると云い、虚を以て主と為し、一家の辞を偏立す。豈に以て然りとするもの有らんや」(「崇有論」)と述べて、『老子』の「無」を根源とする生成論、及び「虚(静)」を尊ぶ処世論を批判する。そして、「夫れ、至無なる者、以て能く生ずる無し。故に始めて生ずる者は自ら生ずるなり」(同上)として、郭象と同様に、万物の生成を「自生」と捉える立場に立ち、「自ら生じ、必ず有を体とすれば、則ち、有の遺てられれば、生は虧く」(同上)と言い、「有」なる万物は「有」をこそ生存の基盤としていると考える。しかし、裴頠は、郭象とは逆に、「既に化するの有を養うは、無用の能く全うする所にあらず。既に有なるの衆を理めるは、無為の能く循う所にあらず」(同上)と述べ、「有」なる万物を養い統治する方法は、「無用」・「無為」ではなく、かえって、積極的な人間の営為でなければならぬと主張する。

裴頠のかかる主張は、郭象の場合と全く異なる次のような社会観を前提としている。「方の族を以て異なるは、庶類の品なり。形象の著分なるは、有生の体なり。……夫れ、品ごとに族を為せば、則ち稟

ける所は偏る。偏りて自足すること無ければ、故に外の資に憑る」(同上)。すなわち、有限なる個物は多様なる種類を呈しており、所与の資質には偏りがあって、個物は自己のみで充足することはできず、外物に依存せざるを得ない。そして「有の須つ所は、資(外資)なり。資の合する攸は、宜なり。厥の宜を択ぶは、情なり」(同上)のごとく、「有」なる個物が、外物に依存し、その需要に適合する外物を選択し獲得しようとすることこそ、個物の偽らざる心情なのである。そうである限り、自己のみでは充足し得ない個物は、有機的な相互依存関係を構築せざるを得ない。そして、個物が外物と相互に依存し交渉する場合、「物と交わるに会する有り」、すなわち、その中に必ず最もふさわしい理想的秩序が成立する。個物は、このような相互依存関係の中で、「天の道を用い、地の利を分かち、其の力任を躬らし、労して後饗く」(同上)という生業と、「仁順」・「恭倹」・「忠信」・「敬譲」などの倫理的価値に照らした自己規律とが、社会生活の必須要件として要請されるが、このような個物の全体を統理し、教え導く中核として、「聖人の為政」が存在せねばならないとされるのである。だから、裴頠は、「故に、大いに厥の極を建てて、群生を綏理し(安らかに治め)、物を訓え範を垂れるは、ここにおいてか在り。斯れ則ち、聖人の政を為すの由なり」(同上)と言う。そして、「ここを以て、君人は、必ず教える所を慎み、其の政刑を班ち、一切の務を百姓に分宅し、各おの四職を授け」(同上)のごとく、君主は、倫理による教化と、政令・刑罰による統治を行い、万民の社会的営為を組織せねばならないとされるのである。

以上のごとく、裴頠は、何晏・王弼以来の「無を貴び」・「有を賤しむ」論調を排撃し、「有」としての個物の現実存在から出発し、「有」としての個物の相互依存関係を根拠にして、皇帝の統治の意義を強調した。それは、門閥貴族社会の形成と、それに伴う皇帝権の弱体化のもとにあって、儒教に基づく一元的統治の復活を目指すものであったと見なすことができよう。

おわりに

以上、魏晋玄学に至るまでの、「有」と「無」をめぐる中国思想の流れを概観したが、中国固有の思想には、「気」を万物の構成要素とする世界観が普遍的に存在し、その中において、「無」や「道」が語られる時、それを「無形」なる「一気」そのものを指すとする説と、「気」そのものを越える原理を指すとする説に分岐した。そして、前者の場合、「無形」の次元に遡って思索を始める立場と、「有形」の次元に思索を限定する立場の二者に、さらに分岐した。その意義は時代により、また思想の領域により、一様ではない。前漢においては、「有形」・「無形」の分岐よりも、その上にさらに「天」の主宰性を認めるか否かということが、より本質的問題であった。前漢末以降の「玄」の思想においては、「気」の次元の上に「道」を措定することは、客観的自然界の法則的把握を志向した。魏晋以降の哲学にあっては、存在する事物の根源に「無」を措定するか否かという問題は、万物の「自然」を重視するか否かという問題と結び付けて論じられ、それは、政治的には皇帝権による一元的統治を、また倫理的には礼教支配を、どのように捉えるかという現実的な問題と密接な関連をもった。

本小論を執筆するに当たり、以下の論考を参考した。
小野沢精一・福永光司・山井湧共編『気の思想』東京大学出版会、一九七八年。
宇同著・沢田多喜男訳『中国哲学問題史』上、八千代出版社、一九七五年。
侯外廬・趙紀彬・杜国庠・邱漢生『中国思想通史』第一―三巻、人民出版社、一九五七年。

個々の問題に関しては、個別の論考を参考したが、特に魏晋の思想に関しては、次の論文を参考した。

松本雅明「魏晋における無の思想の性格」『史学雑誌』五一―二・三・四、一九三九年。

板野長八「何晏・王弼の思想」『東方学報(東京)』一四、一九四三年。

福永光司「郭象の荘子解釈――主として無・無為・無名について」『哲学研究』三七―二・三、一九五四年。

戸川芳郎「郭象の政治思想とその荘子注」『日本中国学会報』一八、一九六六年。

7 無と空

松村巧

はじめに

ここでは、6章を承けて、中国仏教における「有」と「無」と「空」の概念をめぐる思想の展開を、魏晋より隋に至る間について、概括することにする。そもそも、天地やその間の事物の存在に関する中国思想の理論的な枠の中に、新たに「無自性＝空」の観点を導入し、世界や事物の実在性そのものに懐疑を投げかけたのは、インド伝来の仏教であった。しかし、「空」の概念は、「有」と「無」という範疇で存在を考えて来た中国人には、容易に理解し得ない概念であった。したがって、二つの異なる世界観がぶつかり合う中で、中国人は、インド仏教とは多くの面で性質の異なる中国独自の仏教思想を展開したのである。

一　初期の般若学における「空」の解釈

仏教が中国に伝来したのは、文献上は、前漢末に遡り、後漢には、すでに、皇帝・皇族の中に、「浮屠」(仏)を「黄老」(神格化された老子)とともに祭って、不老長生や現世利益を求めようとする楚王英や桓帝のような仏教信徒が出現し、後漢末には、仏典の漢語訳も始められた。しかし、仏教が中国の士人社会に受け入れられ、しかも、その仏教教理の理解が中国固有の思想の展開に影響を及ぼすようになったのは、魏晋における玄学の盛行の後であり、それが本格化したのは西晋以降である。その中における仏教教理の探究は、主として、般若系経典に見える「空」(śūnya)の概念の解釈をめぐって展開した。それは、6章に述べた魏晋の玄学における「無」や「無為」をめぐる思想が、それと類似する「空」の思想への関心を促し、かつ、それに対する理解を容易ならしめたからにほかならない。この初期の般若系経典の「空」の概念をめぐる諸家の解釈は、僧肇(?—四一四)の『肇論』・「不真空論」(大正四五・一五二上)において、「心無」・「即色」・「本無」の三家義として概括され、批判されている。

その内、まず、「心無義」の「空」の解釈について、僧肇は、「万物に無心にして、万物は未だ嘗つて無ならず」と概括し、「此れ、得は神の静なるに在り、失は物の虚なるに在り」と批判した。この「心無義」の論者を、陳の慧達の『肇論疏』(続蔵一・二・乙・二三・四)は、東晋の竺法温(『高僧伝』(大正五〇・三四八)中では竺法蘊に作る)と見なし、かつ、竺法温の次のごとき「心無論」を引いている。「……経に称する色無とは、但、内に其の心を正すのみにして、外なる色を空とせず。但、内に其の心を停め、外なる色を想わざらしめば、即ち色の想は廃せられん」。これに従えば、竺法温の「空」の理解は、外界の事物の存在性あるいは真実性を否定せず、「空」・「無」の概念を、単に、外界の事物に対する心のはたらきを停止するということに限定して、解釈していることになる。これは、郭象の思想における「無心」の概念を援用して「空」の概念を解釈したものであり、自己の内面と外界の事物との関係を断ち切

り、自己の心作用を空無にすることによって、主観的に外界の事物を超越しようとするものに過ぎないと言える。

これに対して、『世説新語』仮譎篇は、東晋の支愍度（しびんど）が「心無義」を立てた事を記しているが、それに対する劉孝標の注は、支愍度の「心無義」として、次のような説を引いている。「種智の体は豁（かつ）として（空虚で）太虚の如し。虚にして而も能く知り、無にして而も能く応ず。宗（おおもと）に居りて至極なるは、其れ唯だ無なるのみか」。これに従えば、支愍度の「心無義」は、煩悩の尽きた後の、悟りそのものとしての知恵（一切種智）を問題にし、それを「虚」・「無」にして、しかも一切の事象を照らすことができるものと捉えるのである。これは、「至人の心」を、「虚にして」、「鏡の如し」（『荘子』応帝王篇）とし、「虚なれば則ち無為にして而も為さざる無きなり」（同、庚桑楚篇）とされる、『荘子』における「至人の心」の概念を援用したものであり、「無」の無限の効用を説くという点では、『老子』の思想に遡ることもできる。しかし支愍度のこの「心無義」も、外界の事物の在り方は主要な問題とはされず、もっぱら外界の事物から隔絶した心の在り方として悟りが考えられている点では、先の竺法温の説と共通性をもつと言える。

次に、僧肇の「不真空論」は、「即色義」について、「即色は、色は自ら色ならざるがゆえに、色なりといえども、而るに色にあらざるを、明かすなり」と概括し、これを批判して、「夫れ、色と言うは、但、色に当りて即ち色なり。豈に、色を色とするを待て、而る後に色たらんや。此れ、直（ただ）だ色の自ら色ならざるを明かすのみにして、未だ色の色にあらざるを領せず」という。ここに概括された「即色義」は、「色は自ら色ならず」として、事象がそれ自身によって存在していることを否定する説であるが、僧肇が「豈に、色を色とするを待て、而る後に色たらんや」と批判していることを考えれば、この説は、

事象の存在の背後に、事象をかくあらしめている何らかの根拠もしくは主宰性を措定した立論であると思われる。とすれば、この「即色義」は、既に見た郭象の、「物を物とする者は無物にして、物は自ら物たるのみ」(『荘子』知北遊篇注)と述べ、万物の存在を「自然」と見なしてそのまま絶対視する存在論と、際だった対照をなしている。とともに、この「即色義」は、「有」としての事象の存在の背後に「無」なる本体を措定した王弼の存在論と、共通性をもつと言えるであろう。

ところで、この「即色義」の論者として、慧達の『肇論疏』は東晋の支遁を当てているが、隋の吉蔵の『中観論疏』(大正四二・二九上)は、「即色義」には二説あって、支遁の「即色義」は、僧肇が批判したのとは異なり、「本性空」の立場に立つものであると述べている。

そもそも、支遁の「空」の理解を示す遺文としては、『世説新語』文学篇注に引く「即色妙観章」に「夫れ、色の性たるや、自ら色を有とせず。色自ら有ならざれば、色なりといえども、而るに空なり。故に曰く、色は即ち是れ空にして、色は復た空と異なると」とあり、また慧達の『肇論疏』に引く「即色論」に「吾、以為らく、色に即して是れ空なり、色の滅して空なるにあらざるなりと。此(斯)の言至れり。何となれば、夫れ色の性は、(色)色なりといえども空なり。知の自ら知らず、知るといえども恒に寂なるが如し」という。これに従えば、支遁の論は、諸々の事象は、それ自体によって「有」として存在しているのではないから、「有」でありながら、それがそのまま「空」であり、したがって、「有」なる事象が滅尽した状態が「空」であるのではないということになろう。この場合の「色自ら有ならず」について、慧達の『肇論疏』は、「一切の諸法は自性有ること無し」という観点を根拠にしていると敷衍し、また安澄の『中論疏記』(大正六五・九四上)に引く『山門玄義』は、「正に、因縁の色は、縁に従りて有なりて、自ら有なるにあらざるを以ての故に、即ち名づけて空と為す」と敷衍している。

支遁に、果してこのような「無自性＝空」あるいは「因縁所生＝空」の観点があったか否かは、明らかではないが、少なくとも、「夫れ、無なるや、豈に能く無たらんや。無は自ら無たること能わず。理も亦、理たること能わず」(「大小品対比要抄序」。大正五五・五五上)と述べ、「空」なる事象の背後に、それを越えた本体的なるもの(「無」)あるいは原理的なるもの(「理」)を措定したとしても、それすら、それ自体としては存在し得ず、故に「空」なのであると、支遁は見なす。とすれば、支遁の「空」理解は、王弼の説いた「無」の本体論とは全く異なり、「有」として存在している事象そのものの存在性の欠如を明らかにしようとしたものと解されるのである。

次に、僧肇は、「本無義」について、「本無は、情として(感情的に)無を尚び、言に触れて以て無を賓とす(客体化する)。故に、非有とは、有即ち無なり、非無とは、無も亦た無なりと」(「不真空論」)と概括し、「……此れ直だ無を好むの談にして、豈に事実に順通し、物の情に即すると謂わんや」と否定する。この「本無義」の論者として、慧達の『肇論疏』は、東晋期の釈道安とその弟子・慧遠を当てており、吉蔵の『中観論疏』は、僧肇が批判した「本無義」は東晋の琛法師(竺道潜)の説であり、釈道安の「本無義」は、「本性空寂」の立場に立つものであって、鳩摩羅什や僧肇の説と異ならないとしている。この内、琛法師の「本無義」については、『中観論疏』に、「本無とは、未だ色法有らざるに、先に無有り。故に無に従りて有を出だす。即ち、無は有の先に在り」と記されているのみで、詳細は不明である。もし、彼の「本無義」がこのようなものであったとしたら、それは、「空」の解釈に、『老子』に基づく「無」の生成論を援用したものに過ぎない。

しかし、このような解釈に至った原因は、般若系経典の漢語訳そのものにもあった。すなわち、初期の漢訳の般若系経典の内、小品系に属する『道行般若経』(後漢、竺朔仏・支婁迦讖等訳)・『大明度経』

(呉、支謙訳)・『摩訶般若鈔経』(前秦、曇摩蜱・竺仏念等訳)にあっては、のちに鳩摩羅什によって「如」と訳されるtathā(そのようである真実の姿)の語が、「本無」(もともと無であること)と訳されていたのである。かかる経典に依拠する限り、「空」の解釈に、中国固有の「無」の思想を混入させることは、むしろ自然のなりゆきであった。

このような事情は、釈道安の「本無義」においても、基本的には異ならない。慧達の『肇論疏』に引く道安の「本無論」は、「本無を解する者は称す、如来世に興りてより、本無を以て教を弘めるが故に、方等(大乗)の深経は、皆、五陰は本無なりと云うと。本無の論、由来尚し。……若し能く苟しくも、無の本たるを解すれば、即ち思異は息む。但し、諸法は本来是れ無にして、所以に本無を名づけて真と為し、末有を俗と為すを、悟ること能わざるのみ」という。また、吉蔵の『中観論疏』に摘録する道安の「本無義」も、「無は万化の前に在り、空は衆形の始めたり。夫れ人の滞る所、滞りは末(未)有に在り。若し心を本無に託すれば、異想は息む」という。これに従えば、道安も、「末有」たる事象は「無」を本体としており、そのことを悟得することが、雑多な想念を滅息する道であるとしていることになる。道安は、始め小乗の禅経を研究したが、「淫有の息むは、要、万形の未だ始めより有ならざるを明らめるに在り」(「十二門経序」。大正五五・四六上)、「死尸の散落するを以て自ら悟り、漸やく微なる想を断ちて、以て寂に至り、無味を味わう」(「十二門経序」。大正五五・四五下)といった、彼の禅定の意義づけは、このような「無」を本源とする本体論を基礎にしていたのである。

道安は、晩年、般若系経典を研究の中心に置き、それを通じて、「有」と「無」、「本」と「末」といった概念的対立を越えた次元に真実世界を求めたが、たとえば、「法身とは、一なり。常とは、浄なり。有と無と均しく浄められ、未だ始めより名有らず。……故に浄なり、常道なりと曰う」(「合放光光讃略

解序」。大正五五・四八上―中)、「如とは、爾るなり。本と末と等しく爾り……仏の興滅するも綿綿として常に存す。悠然として寄せる無きが故に、如と曰う」(同上。大正五五・四七上)というごとく、その中においても、なお、究極の真実相であり仏の本質であるところの「如」(=「法身」)をば、「綿綿として常に存する」本体としての「無」と捉えていたことに変わりはなかった。

以上のような、初期の般若学における「空」の理解の三家義を批判して、僧肇は、自らの「不真空義」を論述した。彼の「空」解釈は、「中論に、諸法は有ならず無ならずと云うは、第一真諦なり」(「不真空論」。大正四五・一五二上)というごとく、「非有非無」を基本的な立場とした。その根拠として、「中観に言う、物は因縁に従うが故に有ならず、縁起するが故に無ならず」などと述べ、『中〔観〕論』や『大智度論』に依拠しつつ、事象は、因縁を通じて、有形・有相なるものとして存在する以上、「無」ではあり得ず、また、因縁を通じて存在する以上、それ自身の実体性が無いから、真実の「有」とは言えないとする。このように、事象が、「無にあらざる」ものとして存在しつつ、しかも、その存在は「真にあらずして、実の有にあらず」ということを、僧肇は、「不真にして、空である」と言い表したのである(同上)。

かかる実相観は、彼の宣揚する「大乗」の悟りの本質と、「大乗」の聖者の在り方を考える根底として、重要な意義をもつ。すなわち、彼は、「色は即ち是れ空なり。色の滅するを待て、然る後に空と為るにあらず」(『注維摩詰経』。大正三八・三九八上)と述べ、「空」なる真実世界は、「非有非無」なる現実の事象もしくは「色」そのものであり、現実存在を滅尽した彼方に「空」の真実世界があるのではないとするのである。だから、「夫の聖人の物におけるや、万物の自ずから虚なるに即す」(「不真空論」)というごとく、大乗の聖人は「虚」なる万物に「即」し、それから離れないのであり、また、「至人は有に

処して有とせず、無に居りて無とせず。有無を取らずといえども、然るに有無を捨てず」(『肇論』「般若無知論」。大正四五・一五四中)というごとく、有相なる現実存在と無相なる悟りとのいずれからも離れず、しかも、いずれにも安住せず、その両者を同時に体現するのである。

この意義は、「小乗」の聖者と対置される時、より明らかになる。すなわち、「小乗は、滅尽定に入れば、即ち形はなお枯木のごとく、運用の用無し。大士は、実相定に入りて、心智は永滅するも、而るに形は八極に充ち、機に順いて作こり、応会すること無方なり。……大士は、美悪は旨を斉しくし、道俗は一と観ずるが故に、終日、凡夫にして、終日、道法なり」(『注維摩詰経』。大正三八・三四四下)というごとく、小乗の聖者は「滅尽定」に入れば、その悟りに安住するのみであるのに対して、「大士」すなわち大乗の菩薩は、「実相定」に入りつつ、この現実世界に無限に応現できるのである。そして、かく「有に処して、無を失わず、無に在りて有を捨てず……彼と此と両つながら済う」とされる無限の慈悲の運用能力を「方便」と規定するのである(同上。大正三八・三二九中)。

このように、僧肇の「不真空義」の存在論は、大乗仏教の精神の宣揚の基礎となるとともに、中国仏教の展開の中で、仏教の追求する悟境が、甚だ此岸的な性質のものになる上で、重要な意義をもった。

ところで、かかる初期の仏典解釈を通じて、「道」、すなわち仏教が闡明する究極の真理は、存在の次元を越えた普遍的な原理、すなわち「理」として捉えられた。すでに、支遁は、「至理は冥蟄として(分別を越えた空虚なるものであり)、無名に帰す。無名無始こそ、道の体なり」(「大小品対比要抄序」。大正五五・五五上)といい、僧肇も、「仏の道は超絶し、……理は極まらざる無く、平なること虚空のごとし」(『注維摩詰経』。大正三八・三三〇中)のごとく、仏の「道」を形而上の「理」と捉える。

このように、「道」を「理」と捉え、その究極性を強調したのは竺道生である。道生は、仏道の個別

的な真理を「空の理」(『注維摩詰経』。大正三八・三二八上)、「因縁の理」(同。大正三八・四一六下)などと表現するが、さらに『法華経』を注するに当たっては、「理中に三無し、唯、妙一なるのみ」、「理、既に二無ければ、豈に三有るを容れんや。是の故に一乗を説くのみ」、「理は必ず二無し、如来の道は一なり」(『法花経疏』。続蔵一・二・乙・二三・四)として、『法華経』の一乗の教えを、究極において一なる「理」と説いた。かかる「一」にして「無二」なる「理」は、「不二」なる悟りによってのみ悟得される。すなわち、「竺道生法師の大頓悟に云う、夫れ頓と称するは、理の分ける可からざるを明かす。悟とは、極を照らすを語る。不二の悟りを以て、不分の理に符す……これを頓悟と謂う」(慧達『肇論疏』。続蔵一・二・乙・二三・四)。このように、道生にあっては、「理」を絶対の一にして不可分なるものとする説は、頓悟成仏説の根拠となったのである(また、謝霊運の「弁宗論」、『広弘明集』所収。大正五二・二二五上を参照)。

二　六朝後期の涅槃学における「妙有」と「神」

六朝前半においては、以上のような般若系経典における「空」の概念を中心とした教理研究が展開されたが、六朝後半には、『涅槃経』が盛んに研究され、その「涅槃・仏性」をめぐる解釈の中で、悟りの本質を「空」・「無」ではなく、それをも越えた「妙有」と説く思想が展開された。すでに、竺道生は、「悟」の本体としての「真の理」を「不易の体」と捉え、『涅槃経』は、この「悟」の本体としての「理」が「常」(無始無終)であることを明らかにしていると説いた(『大般涅槃経集解』。大正三七・三七七中)。

かかる「常」なる「悟」の本体をめぐって、劉宋の僧亮は、「涅槃は実なるが故に、妙有と名づけ、生死は虚なるが故に、無と名づく」(同。大正三七・四五九下)といい、また、南斉の僧宗も、「生死は虚仮なれば、終には空に帰す。涅槃は円極にして、湛然として常に存し、空ならずと為す。……今、妙有を明らかにして、以て常と為す」(同。大正三七・四〇〇下)という。これらによれば、生まれ死ぬ我々の現実の在り方は、「虚仮」にして「空」であるのに対して、「涅槃」(の本体)は「常」すなわち無始無終にして、「実」なる「妙有」であるということになる。

「涅槃」は果であるのに対して、その正因は「仏性」とされるが、上のことと関連して、僧宗は、「夫れ生死の中には、我無しといえども、而るに性理は亡びず。神明(認識や悟りの主体としての精神)はこれに由って断ぜざるなり」(同。大正三七・四五九中)といい、生まれ死ぬ現象の中には、恒常的な個我は存在しないが、にもかかわらず、その中に「仏」としての「性」・「理」は常存し、かつ、それが我々の「神明」の不断・不滅の根拠であると見なしている。要するに、「涅槃」の体は「常」なる「妙有」であり、その因は「仏性」にあり、「仏性」は不断なる「神明」と不可分なのである。

そもそも、成仏の根拠を不断不滅なる「神(明)」に求める思想は、遡って、東晋の宗炳の「明仏論」(『弘明集』巻二所収。大正五二・九中―一六上)によって論じられた。「明仏論」は、「群生の神は……縁に随いて遷流し、粗妙の識を成すも、而るに本とともに滅せず。……故に云う、精神は形を受け、五道を周遍し」として、衆生の精神現象の当体としての「神」を生死を越えた不滅なるものと捉えるとともに、その上に立って、「識能く不滅の体に澄み……必ず無為に至り、欲を欲とする情は無く、唯だ神のみ独り照れば、則ち生に当たること無し。生無ければ身無く、身無くして神のみ有るは、法身の謂いなり」(同上)と述べ、「識」の作用が静まり、生死を脱し、身の束縛を脱して、不滅なる「精神」のみが照

り輝いているものを、「法身」すなわち「成仏」の本体とした。要するに、「精神不滅なれば、人は仏と成る可し」(同上)のごとく、不滅なる「精神」こそが、成仏の根拠とされたのである。

このような成仏論を、涅槃学を踏まえて展開したのが、梁の武帝の著とされる「立神明成仏義記」(『弘明集』巻九所収。大正五二・五四上―下)である。「立神明成仏義記」は、まず、「神明は不断を以て精と為し、精神は必ず妙果に帰す。妙果は体として常住に極まり、精神は無常を免れず」といい、続けて、常住なる「神明」と生滅する「(無明なる)精神」とを、「体」と「用」の関係で捉えるとともに、『涅槃経』を引いて、「若し無明が転ずれば、則ち変じて明を成す」という。これを要するに、「立神明成仏義記」は、我々の「心」の本体としての「神明」の不滅を前提にして、その「神明」を「成仏」の根拠とするとともに、その「神明」によって、「成仏」の「妙果」(すなわち「涅槃」)の常住性を証明するのである。ここに梁代に盛行した神滅神不滅論争と涅槃学の結合を見ることができる。とともに、中国固有の生命観において、死後も実在するとされた「神」と仏教の悟りとの結合を見ることができる。

三　隋の仏教思想における「非有非無」

隋唐の仏教は、教相判釈を踏まえつつ、南北朝期の仏教思想の総合を行なったと捉えることができるが、「有」と「空」・「無」の問題に関しては、僧肇が明らかにした「非有非無」の中道を正論とし、それをより精緻に理論化することが主流となる。たとえば、三論思想の大成者、隋の吉蔵は、非有非無の不二の道を説くとともに、概念(「仮名」)による存在論的分析に対する執着そのものからの脱却を説いた。吉蔵は、「小乗の観行は、先に法の体有りて、法を折して空に入る。故に、但だ空なるを見て、不空な

るを見ず。今、大乗の相待を観るとは、法の体を立てず。諸法は本来、不生にして、今即ち無滅なればなり。……是の故に、但に空を見るのみにあらず、亦、仏性の不空なるを見ると」(『大乗玄論』。大正四五・一八下)。すなわち、小乗は諸法を分析して、それを「空」と捉える観点に立つのに対して、真の大乗は、諸法を不生不滅と捉えて、それを分析の対象としないから、諸法が「空」であることと、「仏性」が「不空」(「妙有」)であることとを並観するとする。

そして、「仮に有なりと説けば、非有を有と為し、仮に無なりと説けば、非無を無と為す。非有を有と為すは、無を指して有と為すなり、非無を無と為すは、有を指して無と為すなり」(『二諦義』。大正四五・一一〇中)として、「有」の観点と「無」の観点とがともに不完全であることを指摘しながら、なお、「無を指して有と為すは、無を照らして即ち有を照らすなり。有を指して無と為すは、有を照らして即ち無を照らすなり。此を詺じて並観と為すなり」(同上)と述べ、「有」に「無」を見、「無」に「有」を見る「並観」によって、「有」と「無」との相即としての実相が洞察されるとする。さらに、吉蔵は、「二乗は、空も亦た空なるを知らず、空を以て妙極と為す。……菩薩は空も亦た空なるを知り、空を得る可からずと名づく。故に空を証せずして、即ち能く有に渉る。故に名づけて権と為す」(『大乗玄論』。大正四五・五一上)と述べ、真の大乗の菩薩は、「空」としての実相そのものをも「空」として固定化して捉えず、したがって、「空」の立場に住せず、かくして、真の悟りを実現しながらも、「権」(方便)として「有」なる現実の事象の中に存在し得るのであるとする。

天台教学を確立した隋の智顗においても「有」と「空(無)」に関する基本的立場は、吉蔵と同様である。智顗は、『摩訶止観』巻三上(大正四六・二四中)において、「観」を三種に分けて、「仮従り空に入るを、二諦観と名づけ、空従り仮に入るを、平等観と名づけ、二観を方便道と為し、中道に入りて、双つ

ながら二諦を照らすを得、心心寂滅して、薩婆若（さつばにや）の海に流入するを、中道第一義諦観と名づく」としているが、『維摩経玄疏』巻第二（大正三八・五二五中―下）は、この三観を詳述して、「従仮入空観」とは、現実の事象を、「仮」であり「無」であり、「名字」（概念としての存在）があるのみと観じて、「空」の洞察に入ること、また、「従空入仮観」とは、「空」の境地に住することなく、「幻化」なる現実の事象の中に戻り、「真」と「俗」の二つの境涯に対して無差別平等であることと、それぞれ規定し、さらに、「中道第一義諦観」をば、前の二観に対して「中」＝「不二」の立場を保持することと規定する。そして、智顗は、『法華経』の「円教」の立場として、一心にこの三観を実現することを説くのである。

吉蔵や智顗は、「有」と「空（無）」の問題を高度の論理性をもって弁証したが、現実の事象を「空」と捉えつつも、その「空」に安住することを否定し、「幻の如く化の如し」とされる現実の事象に即して、究極の悟りを探究しようとしており、その中に、我々は、仏教の悟りをば、あたう限り「有」なる我々の現実存在に引き寄せて探究しようとする、濃厚な此岸性への志向を見て取ることができよう。

おわりに

以上、魏晋より隋に至るまでの、「有」・「無」・「空」の概念をめぐる仏教思想の展開の迹を概観したが、それはインドに発する仏教の理解の深化の過程であるとともに、仏教思想の中国化の過程であった。初期の般若学における、「空」解釈をめぐる「心無義」や「本無義」の思想にあっては、中国固有の「無」を本源とする本体論と抵触しない形で仏教思想が構想された。また、支遁の「即色義」の「空」解釈を経て、僧肇に至り、事象の実相を「非有非無」とする「空」解釈が明確になるとともに、それは

大乗精神を裏付ける存在論となった。また、かかる仏教思想の受容の過程で「道」を形而上の「理」と捉える考えが明確になった。六朝後半の涅槃学にあっては、悟りの本体を有無を越えた「妙有」と捉える観点が展開され、成仏の因としての仏性とともに、それらが中国固有の生命観における「神明」と結び付けられた。隋に至り、実相を「非有非無」の中道とする観点から、仏教思想の統合がなされた。そして、これらの過程を通じて、仏教の成道がこの現実世界に即して探究されるという、中国仏教の此岸性が明確になっていった。

本小論を執筆するに当たり、以下の論考を参考した。

湯用彤『魏晋両晋南北朝仏教思想史』中華書局、一九五五年。

任継愈主編『中国仏教史』第一―三巻、中国社会科学出版社、一九八一、一九八五、一九八八年。

般若学については『講座大乗仏教2（般若思想）』春秋社、一九八三年、所収の福永・松村「六朝の般若思想」を襲用した。

僧肇の思想・涅槃学および吉蔵・智顗については以下の論考を参考した。

塚本善隆編『肇論研究』法蔵館、一九七二年。

布施浩岳『涅槃宗之研究』後篇、叢文閣、一九四二年。

平井俊栄『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』春秋社、一九七六年。

安藤俊雄『天台学――根本思想とその展開』平楽寺書店、一九六八年。

8 無と道

松村 巧

はじめに

ここでは、6章・7章を承けて、道教思想における存在論を考えてみる。道教は、神仙思想・鬼神信仰・気の存在論・道家哲学などの要素を雑然と取り込み、後漢末期の宗教的な民衆運動の中で、教団と教理を備えた宗教として確立したが、魏晋南北朝期を通じて、広義の道教は、神仙術による自己の長生・不死や「昇仙」を追求する自己救済的な神仙思想的道教と、教団組織をもち不特定の民衆の済度を追求する教団道教とを両軸としながら、多様な展開を示した。しかし、いずれの思想にせよ、道教思想は、おおむね、存在する事物を「気」によって一元的に理解する点では共通し、「道」が言及される場合、それは「一元の気」もしくは「気」そのものの根源としての意味をもつ。そして、「気」の神妙なる作用としての「神」が重要な意義をもち、「神」は人間の体内の生命現象や精神現象の主体とされるとともに、また、天地の間の諸々の神格、あるいは天地を越えた神格とされ、その中で、「気」の根源としての「道」は至上の神格とされてゆく。

一　原始道教における「気」と「道」

後漢末に成立した原始道教の内、太平道の教理を『太平経』によって、窺い得るとするならば、その存在論は、後漢期に主流であった「気」一元論の立場に立つものである。「夫れ物は元気に始まり」(『太平経』巻六七。王明合校本二五四頁)として、万物の生成の根源を「元気」に求めるとともに、「元気は怳惚(こうこつ)として(とらえどころがなく)自然なり。共に凝りて一と成り、名づけて天と為すなり。分かれて陰を生じて地と成り、名づけて二と為すなり。……陰陽相い合して、人を施生し、名づけて三と為すなり」(『太平経鈔』戊部。同三〇五頁)といい、「元気」の在り方を「自然」と捉えるとともに、それをそのまま「天(の気)」と見なし、かつ、「地」・「人」の生成の根源に置く。そして、「夫れ道とは何等なるや。万物の元首にして、名づくを得る可からざるなり。元気は道を行いて、以て万物を生じ、天地大小、道に由りて生きざる者は無し。故に元気は無形にして、以て有形を制し」(『太平経鈔』乙部。同一六頁)と述べ、「道」は、「元気」およびそれから生成した万物の存在の法則性に過ぎないとされる。

要するに、存在論は「元気」によって尽くされるのであり、「無(形)」と言うも、それは万物の「形」を成す以前の「元気」の在り方にほかならない。ただし、「神なる者、気に乗りて行う。故に人に気有れば則ち神有り、神有れば則ち気有り」(『太平経』巻四二。同九六頁)のごとく、「気」と、その霊妙なる作用としての「神」とを、相即不離の関係で捉えるがゆえに、「天(天神)は、衆道の精なり。……神(百神)は皇天の使なり」(『太平経鈔』丁部。同二二一頁)とあるごとく、気一元論は、そのまま、天神としての「皇天」を至上神とする汎神論的世界観でもあった。

『太平経』には、鬼神による人間の行為の監視と、寿命の長短を通じての賞罰の思想がみられるが、「神」はあくまで、「気」によって根拠づけられる。『太平経』は、かかる世界観を背景にして、万物・万神の至上の調和を「太平」・「太和」と称し、「太平の気至れば、万物は皆、理まる」(『太平経鈔』壬部。同七一四頁)とするとともに、「今、天の太和の平気、まさに至らんとし、王の治まさに太平ならんとす」(『太平経』巻三五。同三七頁)として、ユートピアの到来を宣揚したのである。また、『太平経』は、養生に関して、「三気の共一たるを、神の根と為すなり」(『太平経鈔』癸部。同七二八頁)として、体内の未分の「一(気)」あるいはその霊妙な神作用を我々の生命現象の中枢と捉え、「一を守れば、長く存して老いざる可し」(同壬部。同七一六頁)として、「守一」の養生術を説いた。要するに、『太平経』の思想は、以上のような「気」一元論によって基礎づけられるのである。

『老子想爾注』(敦煌文書スタイン第六八二五号、饒宗頤校錄本)は、信徒に『老子五千文』を誦習させた五斗米道(天師道)の『老子』に対する宗教的解釈を示したものとされる。この『老子想爾注』にあっては、「道は至尊にして、微にして隠れ、状貌・形像なし」(第一四章注)のごとく、形を越えた「道」が至上の存在とされ、また、「一とは、道なり。……一は天地の外に在り、天地の間に入り、人身中を往来するのみ……、一は形を散じて気となり、形を聚めて太上老君となり」(第一〇章注)と述べ、「道」は「気」の根源としての「一」と同位概念とされつつ、しかも、神格としての老子の本源とされる。さらに、「一とは、道なり。誡を設く」(第二二章注)、「道は、人に、精を結び神を成すを教う」(第九章注)、「道は、生を設けて以て善を賞し、死を設けて以て悪を威す」(第二〇章注)のごとく、「道」＝「一」は、意志を持つ神格とされ、戒律を設け人々を教える主体、人間の行為に対して賞罰を与える主体としての性格が賦与される。

この「道」の、形而下の万物に対する主宰やはたらきかけは、「気」という形を通じて行われるとされるが、「道」のかかる側面を述べる文脈においては、「道気」という語が用いられる。たとえば、「道気は常に上下して、天地内外を経営す」(第一四章注)、「道気は〔天地の〕間に在りて、清微にして見えざるも、含血(がんけつ)の類(生き物)は、欽仰せざるもの莫し」(第五章注)。

他方、「気」によって構成されている形而下の存在たる人間は、その根源たる「道」との一体化を通じて「仙寿」を実現し、永遠の存在となれるとされるが、かかる「道」との一体化を論ずる文脈においては、単なる「気」ではなく、「気」をより凝集した「精」や、それの霊妙な作用としての「神」の概念が、形而下の存在と「道」との媒介項として、次のごとく用いられる。「古の仙士は精を宝として以て生き、今の人は精を失いて以て死す。……精は道の別気なり」(第二一章注)、「道の誠を奉じ、善を積み功を成し、精を積みて神を成せば、神は仙寿を成す」(第一三章注)、「精は結べば神を為す。神をして不死ならしめんと欲すれば、当(まさ)に精を結びて自ら守るべし」(第六章注)。

そして、特に「道」との一体化を予期した人間の「気」・「精」・「神」は、さらに「道気」・「道精」・「道神」としても表現される。たとえば、「万物は道精を含みて並びに作(※)こり、……皆、其の根に帰す。……道気、根に帰すれば、愈(まさ)ます清浄なり」(第一六章注)、「道人の行い備われば、道神これに帰す。世を避け死に託し、太陰の中を過ぎて、復た生く。去るも亡びずと為す、故に寿なり」(第三三章注)。

このように、『老子想爾注』においては、「道」は根源の「一気」であったが、それは同時に神格とされ、「気」によって構成される形而下の万物への「道」の主宰性を明示する場合や、逆に、形而下の人間の「道」への一体化を明示する場合、「道」と万物の宗教的つながりをあらわす媒介項として、「道気」および「道精」・「道神」の概念が用いられたと言うことができよう。

二　神仙術的道教における「気」と「道」

ところで、六朝期における神仙思想の展開や道教の教理形成の中にあっては、「道」と「気」とのかかわりをめぐって、多様な説が展開された。その内、道術を通じて自力で神仙を成就しようとする神仙思想においては、人間を含む万物を構成する「気」を中心にして仙術が探究されるのであるから、したがって、「道」の概念は、そもそもあまり重要な意義はもち得ない。

たとえば、神仙術の集成たる葛洪の『抱朴子』においては、「夫れ有は無に因りて生じ、形は神を須ちて立つ。有なる者は無の宮にして、形なる者は神の宅なり」として、「有」なる「形」(肉体)と「無」なる「神」(精神)の相互依存関係を基礎にして、この「形」と「神」の構成要素としての「気」によって、次のごとく生命現象を説明する、「夫れ人は気の中に在り、気は人の中に在り。天地より万物に至るまで、気を須ちて以て生じざる者は無し」、「労すれば則ち神散じ、気竭きれば則ち命は終る」(至理篇)。すなわち、万物の構成要素である「気」こそが生命現象の根源であり、それが尽きると人は死ぬとする。そして、かかる生命観のもとで、人体内の「気」の消耗を防ぎ、それを常に新鮮かつ清浄に保ち、それを補強し調和させるための、胎息・吐納・行気導引・服食辟穀・還精補脳などの方術が不老延年の術として説かれ、さらに不死の神仙を達成するための最高の術として金丹・金液の術が説かれる。その中では、「道術」の意味で「道」の語が用いられる以外は、存在論的・生成論的な意味での「道」や「無」の概念は主要な関心事とはなり得ない。

六朝中後期に撰述・増補されたと推定される『老子河上公注』は、「治国」すなわち統治術と「治身」

すなわち養神養生論との二つの観点をまじえて『老子』を解釈しようとしたものであるが、その中においても、「精気を専守し、乱れざらしめば、則ち形体はこれに応じて柔順たり。……身を治める者は精気を呼吸し」(第一〇章注)、「人は能く神を養えば則ち死せざるなり。神とは、五蔵の神を謂うなり。……天、人を食うに五気を以てし、鼻より入りて、心に蔵さる。五気清微なれば精神を為し」(第六章注)のごとく、「(精)気」とその霊妙なる作用としての「(精)神」を用いて、養生を説く。それに対して、「道」については、「道は形無し。故に名づく可からず。……気を吐きて化を布き、虚無より出て、天地の本始となる」(第一章注)、「(閴寥甫とは)道は万物に始生を稟与する(あたえる)を言う。道より気を受けるなり。……万物は道の精気を得て生じ、動作起居す」(第二一章注)と述べるがごとく、「道」は人が稟受する「気」の源とされる。『老子河上公注』において、確かに、「道」は「気」の根源ではあるが、しかし、それは「気」の根拠づけとしての論理的要請に基づいて、『老子』の生成論を襲用したものにほかならず、「道」の万物に対する主宰性はあくまで「気」を通じてのみ実現されるのである。

このように、「道」をば、「気」あるいは形而下の次元に引き下ろそうとする志向は、その後の養生術・神仙術の展開の中で、「気」をそのまま「道」と見なす説を生んだ。たとえば、『養生服気経』に「道なる者、気なり。気を保てば則ち道を得、道を得れば則ち長存す」(法琳『弁正論』巻六所引。大正五二・五三七上。また『雲笈七籤』巻三二所引。縮蔵二九四八五頁)と言い、また、『陰丹慎守訣』に、「道なる者、気なり。気なる者、身の主なり。主なる者、精なり。精なる者、命の根なり」(『雲笈七籤』巻七二所引。縮蔵二九九一一頁)と言う。このように、「道」をあたう限り物質原理である「気」の次元に引き下ろそうとする位置づけは、道仏論争の中で、「道」を形而上の「理」と捉える仏教の側から、「生滅の法」に過ぎぬものとして批判されるに至った(釈僧順「答道士仮称張融三破論」、『弘明集』巻八所収。

大正五二・五三下)。

三　教団道教における「神」と「道」

他方、六朝期の道教教団の教理形成の過程にあっては、「道」は神格化され、あるいは神格をも統括する至上の存在へと引き上げられた。そもそも、老子の神格化が、すでに後漢末に始まることは、一六五年に、桓帝が老子を苦県に祭る際に、陳の相・辺韶が書いた「老子銘」(『隷釈』巻三所収)に見える。辺韶はその中で、「世の道を好む者」の説として、老子を、根元の一気と離合しつつ、世々、この世界に帝師として応現する神として捉える説を紹介している。また、既述のごとく、『太平経』には「皇天」(天神)が言及され、『老子想爾注』では、「道」が最上の神格とされ、それと同位なるものとして「太上老君」の名が見えた。

六朝期の道教の教理形成の中で、多数の経典が撰述されたが、それらの経典の本源として、あるいは経典に盛られた教えの主体として様々な神々が出現するに至った。たとえば『正一経』(『道教義枢』巻二「三洞義」所引。縮蔵三三一六九頁)に「元始高上玉(王)帝は、自然玄古の道を稟承して、上清宝経三百巻・玉訣九千篇・符図七千章を撰出す」というごとく、撰述された道経の由来は、おおむね、その派が神格もしくは救済主として仰ぐ神々に帰せられた。そして、劉宋の陸修静(四〇六―四七七)が『三洞経書目録』を編集した時までには、「洞真」・「洞玄」・「洞神」の経典三大部が成立していた。

『九天生神章経』(「三宝大有金書」。縮蔵七二八〇頁)は、これらの三大部の経典とその教主としての神々を系統づけ、「天宝君なる者、大洞の尊神なり。天宝丈人は、則ち天宝君の祖気なり。丈人は是れ混

洞太無玄・高上玉虚の気なり」、「霊宝君なる者、洞玄の尊神なり。霊宝丈人は、則ち霊宝君の祖気なり。丈人は是れ赤混太無元・玄上紫虚の気なり」、「神宝君なる者、洞神の尊神なり。神宝丈人は、則ち神宝君の祖気なり。丈人は是れ冥寂玄通元・無上清虚の気なり」と述べ、「大洞」・「洞玄」・「洞神」のいわゆる「三宝」(三部経典)の始源として、三神を挙げるとともに、この三神の祖をそれぞれ「気」と見なした。

『九天生神章経』(同上)は、さらに三気・三神について、「号は異なるも、本は同一なり。分かれて玄・元・始の三気と為り、……三号合して九気と為る。九気は太空の先に出で、空洞の中に隠れ、光無く象無く、形無く名無く、……三気は開光し、気は清く高く澄み、陽を積みて天を成し……滞を凝して地を成し、九気列正して、日月星宿、陰陽五行あり、人民品物並びに生成を受く」として、「三気」・「九気」の概念を通じての天地万物の生成論が展開される。ここで明らかなように、「三気」・「九気」以下、「天地」・「人民品物」に至るまでの生成論は、原理的には既存の「気」に基づく生成論であり、『九天生神章経』は、「天地」の上位に、三気・三神と九気を位置づけるとともに、それに対応する形で、「三清宮」(大有玉清宮・七宝紫微宮・太清太極宮)と「九天」という道教の神々の世界を構想するのである。それは天地万物の生成論の上に神々の世界の生成論を加上したものと見ることができよう。しかも、この文中において、三気・三神のより根源に、「本は同一なり」として、「一」なる最も究極の根元を措定することは、注目に値する。

『三天内解経』巻上(縮蔵三八〇五九頁)も、同様に「玄気」・「元気」・「始気」の三気を用いた生成論を展開するが、そこでも、三気は天地万物の始源とされ、三気の一なる始源として「太無」あるいは「老君」が措定され、さらにその上位に、「太清」・「玄元」・「無上」の三天および「無極大道太上老君」・

「太上丈人」・「天帝君」などの神々の世界が構想され、そのまた上位に究極の根元として「道」が措定される。

かかる神々の世界の生成論の異説は、ほかにも、『太上三天正法経』(縮蔵三八〇四九頁)などに見え、のちに『道教義枢』巻二「三洞義」(縮蔵三三一六八―三三一七一頁)・『雲笈七籤』巻二「混元混洞開辟劫運部・道教三洞宗元」(縮蔵二九一五二―二九一五三頁)によって整理されるが、ともあれ、このように「天地」の上位に神々の世界を構想する中において、究極の根元としての「道」や「一」を、「天地」を越え、神々の世界をも越えて、形而上の遥か彼方に引き上げたことは、「道なる者、理なり。……理と言うは、理の実の虚無なるを謂う」(『道教義枢』巻一「道徳義」。縮蔵三三一五七頁)のごとく、「道」を形而上の「理」と捉え、その後の道教教理の仏教教理への大胆な接近に、道を開くものであったと言えるであろう。

おわりに

道教の存在論は、物質的要素としての「気」の一元論の立場に立つが、それは同時に「気」の作用としての「神」を認めるものである。その場合、自己の長生・不死を追求する神仙術的道教は、「神」を主として人体内の生命現象の根源として捉え、「気」と「神」の錬成を通じて「昇仙」を求めようとし、その中で、「道」が言及されるとすれば、「道」は「気」と同じ次元において考えられた。他方、民衆の救済を追求する教団道教にあっては、「神」は救済や教えの主体としての神格として語られるのが特徴的であり、その中で「道」が言及されるとすれば、「道」は、天地を越え、神々の世界を越えて、形而

上の彼方に引き上げる傾向をもったと言えよう。

本小論を執筆するに当たり、以下の論考を参考した。

小野沢精一・福永光司・山井湧共編『気の思想』東京大学出版会、一九七八年。

大淵忍爾『道教史の研究』岡山大学共済会、一九六四年。

酒井忠夫編『道教の総合的研究』国書刊行会、一九七七年。

楠山春樹『老子伝説の研究』創文社、一九七九年。

福井康順・山崎宏・木村英一・酒井忠夫共編『道教』全三巻、平河出版社、一九八三年。

福永光司『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年。

「道」と「気」の関連については、特に、麦谷邦夫氏の「『老子想爾注』について」『東方学報(京都)』五七、一九八七年、および「道と気と神——道教教理における意義をめぐって」『人文学報』六三、一九八九年、を参考させていただいた。

4 自と他

1 我と物

興膳 宏

一

『老子』は不思議な書である。この書の著者は老聃という人物だとされているが、彼は全八一章のどの章においても、一度として自ら名のって姿を現わすことがない。たとえば『論語』なら、孔子の言行録という基本的な性格そのままに、そこに説かれる教えは常に孔丘ないしは彼の弟子たちという実在の人物の発言として記述されるのを旨とする。孔子の後継者を以て自任する孟軻の教えを記した『孟子』も、当然ながら『論語』の趣を継ぐ。『老子』と並ぶ道家の書『荘子』にあっては、その著者に擬せられる荘周自身が、よし後人の筆になる部分を多く含むにせよ、実名でしばしば登場して論争相手と論議をたたかわせる。しかるに『老子』にあっては、著者自らが姿を隠しているばかりか、よく知られているように、人名・地名といった一切の固有名詞を用いることがない。それはこの書の茫洋とした印象を一層強める効果をもたらしている。

では『老子』の著者の主体性はこの書の中ですっかり影の薄い存在になっているのかというと、そん

なことは決してない。彼は時おり茫漠たるかすみの彼方から、「我」という一人称で力強く語りかけてくる。たとえば次の章は、その最も典型的な例といえる。

> 衆人は熙熙として、太牢を享くるが如く、春の台に登るが如し。我独り泊として其れ未だ兆さず、嬰児の未だ孩わざるが如し。儽儽として帰する所無きが若し。衆人は皆な余り有るに、我独り遺えるが若し。我は愚人の心なるかな、沌沌たり。俗人は昭昭たるに、我独り昏昏たり。俗人は察察たるに、我独り悶悶たり。澹として其れ海の若く、飂として止まる無きが若し。衆人は皆な以うる有るに、我は独り頑にして鄙なるに似たり。我は独り人に異なりて、母に食わるるを貴ぶ。
>
> （第二〇章）

一見して明らかなように、ここでは世間の多数派「衆人」（「俗人」）とことごとに対立する「我」のありかたが描き出される。「衆人」が心浮き浮きと、さながらご馳走にあずかり、春の高殿で物見に興じているかのごときとき、「我」はひとりひっそりとまだ笑いを知らぬ赤子のように心を動かさない。「衆人」がありあまるものを抱えているとき、「我」はひとりすべてを失ったかのように愚かな心を抱いている。「衆人」は才知の光に輝いているというのに、「我」はひとりうすぼんやりとのろくさい。「衆人」は明快で活気に満ちているというのに、「我」はひとりもやもやとして気が晴れない。「衆人」はみなどこか用いどころがあるというのに、「我」はひとり融通のきかない野暮天だ。「衆人」（「俗人」）を形容する語が「熙熙」「昭昭」「察察」と、楽しく輝かしく活発なありさまを示す畳語を重ねているのに対して、「我」の形容として用いられるのは、「儽儽」「沌沌」「昏昏」「悶悶」と、鈍くうす暗く不明瞭不活発な状態を示す畳語が連ねられている。世間的な基準からすれば、明らかに前者はプラス価値、後者はマイナス価値として判断されるはずである。

しかし、この「我」はあらゆる点で「衆人」と異質の自分という存在を、つまらない価値の低いものとして見ているわけではない。それどころか、実は価値観そのものが「我」と「衆人」とでは全くちがっているのだ。マイナス価値の形容語によって描き出される「我」の姿は、「衆人」の目に映る「我」のイメージなのであって、「我」はそれを世間のことばによる自画像としてここに提示してみせている。大海のようにゆったりとたゆたい、疾風のようにあてどもなく吹き過ぎる「我」という存在――それは「衆人」の理解にあまるものであろう。かかる「衆人」の目を意識するとき、「我」の孤独感はひときわ高まらざるをえない。だが、また同時にかく世間の価値観を超越して生きる自己への誇りも、いっそう強く自覚されるであろう。「衆人」と「我」との異質さの認識は、こうして世間からの疎外感を深めるとともに、一方で自己の内面を凝視する目をより確実なものにしてゆく。

では「我」と「衆人」との異質さは、根本的にどこに存するのか。それを暗示するのが最後の句、「母に食わるるを貴ぶ」であろう。「食母」には乳母という意味もあるから[1]、その解に従えば、「食母という道を貴ぶ」ということにもなる。いずれにしても、『老子』における「母」が万物生成の根源としての「道」のシンボルであることは確かだから、ここにいう「我」はその「道」に育まれつつ生きることを大切に守り通していることには変りがない。「道」とともにあればこそ、「我」は自己と異なる世間の多くの人を前にしてたじろぐことがないのだ。真理に覚醒した人間のみが持つ鋼のような強さが、「我」のイメージを通して開示されている。

『楚辞』の「漁父」篇に描かれる詩人屈原は、「顔色憔悴し、形容枯槁する」うらぶれた姿で沢畔をさすらいながら、自分のその時の心境を次のように語ってみせている。「世を挙げて皆な濁れるに、我独り清めり。衆人皆な酔えるに、我独り醒めたり」。「衆人」と「我」が対比されている点は『老子』の

この章と全く軌を一にするが(あるいは『老子』の反映があるのかもしれない)、「衆人」の生きざまを「濁」「酔」、己れのそれを「清」「醒」と区別するのは、『老子』の場合とちがって、「我」そのものの目から見た価値判断によっている。『老子』が一旦他人の視点をくぐりぬけた上で、自己の存在を浮き上らせているのとは異なっていることがよく分かる。『老子』の著者は、決して自らの立場を一方的に高いものとして押し出す姿勢をとらない。彼は世間の価値観からするマイナスのイメージによって自己を描き出しつつ、その立場に徹することによって、「我」の独自性を主張しようとしているのである。

中国語の一人称は、「我」にせよ「吾」にせよ、もともと単数と複数の区別がない。「我」はある場合には「われ」一人であり、また他の場合には不特定多数の「われわれ」でありうる。その「われわれ」も「我と汝」であることもあれば、「我と彼」であることもあり、さらにその両者が一つになることもある。(2)「われ」と「われわれ」の区分が定かでないことも、もとより少なくはない。そうした中国語の性質に関する常識を前提として先の『老子』の一章を見なおすと、また少し新しいことに気がつく。そこでは「我」に対するものは必ず多数であることが明瞭な「衆人」であり、しかも「我」についての叙述には、必ずそれを単数として限定する「独」の字が附随している。すなわち多数の「衆人」に対立するただ一人の「我」が、いやが上にも確認されざるをえない文脈がしくまれているわけである。『老子』においては、主体を意味する「我」と、「我」に非ざる存在を意味する「物」とを直接対比した表現はまだ見られない。その代り、「我」の語が現われる多くの場合、先の「衆人」「俗人」のように、「我」に対する非「我」の関係にある他の語がしばしば対応的に用いられている。

人の教うる所は、我も亦た之を教えん。　(第四二章)

故に聖人云えらく、我無為にして民自ずから化し、我静を好みて民自ずから正しく、我無事にして

民自ずから富み、我無欲にして民自ずから樸なりと。（第五七章）

天下皆な謂えらく、我が道は大にして不肖に似たりと。（第六七章）

吾が言は甚だ知り易く、甚だ行ない易きに、天下能く知る莫く、能く行なう莫し。（第七〇章）

それぞれの文脈における意味の作用にはもちろんちがいがあるにしても、これらの例で「人」「民」「天下」等の語が「我」（「吾」）に対応するものとして用いられていることに関しては疑いを容れない。「我」と非「我」との関係は、おおむね対立ないしは対立を前提とした調和の傾向を示している。そして「我」が特定されたただ一人の人物を指すのに対して、非「我」は不特定多数の人々を意味するのも疑いのないところである。試みに『論語』における「我」の使用例を検索してみても、上記のような対応関係はほとんど見られない。強いていえば、堯のことばとして記される「百姓に過ち有らば、予一人に在らん」（堯曰篇）あたりであろうか。一人の「我」に対する多数の非「我」が意識されていることは、『老子』という書全体を覆う発想上の特色とさえいえそうに思える。それは『老子』が世俗の主流を占める多数者の立場に立つのではなく、無為によって有為を批判する少数者の思想であった事実とも、おそらくは切り離せない関係にあるだろう。

二

『老子』に現われる「我」がそれと対比される非「我」との異質性を強く意識させるのに対して、『荘子』の場合はむしろ「我」と非「我」との差別・対立を無意味なものと見なして、その解消を志向する論議が多く見られる。ことに一篇全体が相対的価値の統一を説く斉物論篇では、随所にそうした論

理が展開されている。この篇の冒頭は、南郭子綦なる隠者とその弟子顔成子游との問答から始まるが、茫然として一切を喪失したかのような子綦の姿がまず次のように描写される。

南郭子綦は几に隠りて坐し、天を仰いで噓す。嗒焉として其の耦を喪るるに似たり。

「耦」はつれあいの意だが、司馬彪等の旧注に従って、精神のつれあいとしての身体の意に解しておきたい。[3] 子綦はこのあと自分のありさまをまた、「今者、吾は我を喪れたり」と述べている。つまり子綦は自分という存在自体をも忘れ去って、完全な放心状態にあったというのである。唐の成玄英の疏はこの子綦の「喪我」を説明して、「子綦は境と智と両つながら忘れ、物と我と双つながら絶つ」という。知覚(智)と知覚作用の対象となるあらゆる形而下的な存在(境)、そして「我」という主体とそれをとり巻くありとあらゆる「物」、その区別をすっかり忘れきった境地にあったというわけだ。いいかえれば万物と一つに冥合した状態にあるということだが、それはそのままこの篇の名称である「斉物」の説明にもなっている。人は自己を中心としてあらゆる存在を分別し、その価値を判断する。しかし、ある人が仮りにあることがらについて是非善悪等の評価を下したとして、全く立場のちがう別の人からすれば、先の人が是と判断したものが非とされ、善と断定したものが悪とされるのは当然である。然らば人が是とし非とし、善とし悪とする価値判断の基準そのものが絶対とするに足りないのではないか。「我」を中心とするものの見かたそのものに疑問を投げかけるのが、斉物の哲学の出発点なのである。

物は彼に非ざるは無く、物は是に非ざるは無し。彼自りすれば則ち見えざるも、自ら知れば則ち之を知る。故に曰く、彼は是に出で、是も亦た彼に因ると。彼と是と方に生ずるの説なり。然りと雖も、方に生ずれば方に死し、方に死すれば方に生ず。方に可なれば方に不可、方に不可なれば方に可なり。是に因り非に因り、非に因り是に因る。是を以て聖人は由らずして之を天に照らす、亦た

是に因るなり。是も亦た彼なり、彼も亦た是なり。彼も亦た一是非、此も亦た一是非なり。果して且れ彼是有るか、果して且れ彼是無きか。彼と是と其の偶を得ること莫き、之を道枢と謂う。枢にして始めて其の環中を得て、以て無窮に応ず。是も亦た一無窮、非も亦た一無窮なり。

いったいものごとを「彼」(あれ)といい「是」(これ)といって分別するのも、あくまで相対的な判断にすぎず、一たん視点を変えれば、たちまち「彼」であったものが「是」になり、「是」であったものが「彼」になる。荘子によれば、この現実の世界では、生と死、可と不可、是と非などあらゆる対立がこの相対的な性質を免れられない。だから聖人――それは荘子的な「道」を得た者の意にほかならないが――は自己を中心とした差別対立の見かたを放下して、「天に照らす」、すなわちものごとが存在するありのままの姿を素直にそのまま受けいれてゆく。このような立場に立つとき、「彼」と「是」との対立は消失して、「彼」もまた「是」でありうるし、「是」もまた「彼」でありうるものごとの実相が曇りない目で見通されるのである。そのような絶対の立場は、「道の枢」と名づけられる。枢は扉の回転軸であるが、それは「環中」(穴の中心)に位置することによって、あらゆる方向への扉の回転を可能にする。円はしばしば完全あるいは無限のシンボルとなるが、「道の枢」もまた常に円運動の中心にあることによって、次々と変転してやまぬ現象のあらゆる相に完全に対応することができる。先に見た南郭子綦の「喪我」とは、かかる「彼」と「是」、「物」と「我」との対立を絶対の次元において止揚した物我一如の状態だったはずである。

現象世界における一切の対立を止揚する斉物の哲学は、次のような逆説に満ちた論法によって特に印象づけられる。

天下に秋豪の末より大いなるは莫く、大(泰)山を小さしと為す。殤子より寿きは莫く、彭祖を夭

と為す。天地も我と与に並び生じ、万物も我と与に一たり。

秋の動物の豪(毫)先は微小なものの代表、泰山は巨大なものの代表だが、相対の立場を棄てて絶対の立場に立てば、微小なものが巨大なものよりも大であるという見かたも成りたつ。同様にして、若死にした子どもの方が、八百年の長寿を保った仙人彭祖よりも長命だったといいうる。空間的な意味でも、時間的な意味でも、大小・長短の相対的な区別から解放されるならば、悠久の天地も有限の我が生命と等しく、無数に存する「物」も「我」という一個の存在と一体となる。

現象世界に存する「我」と「物」との区分を固定的なものと考えず、「我」から「物」へ、「物」から「我」への自由な変化という側面から万物斉同の理を語るのは、斉物論篇の最後に置かれた有名な「荘周夢に胡蝶と為る」寓話である。夢の中で蝶となって楽しげにひらひらと飛びまわっていた荘周は、自分が荘周であることさえ忘れてしまっていた。そのうちにふと夢からさめれば、やはり他ならぬ荘周そのものである。彼は考えた。「いったい荘周たる自分が夢の中で蝶となったのだろうか、それとも蝶が夢の中で荘周になっているのだろうか」。そして話の最後は次のようなことばで結ばれている。

周と胡蝶とは、則ち必ず分有り。此を之れ物化と謂う。

荘周と蝶とは、現実には確かに別の存在である。しかし、荘周は確かに夢の中で蝶になっていたのだし、現実の荘周は蝶の夢の中の存在であるかもしれない。荘周と蝶を固定した全く別個の存在と考えなければならぬ理由はないはずだ。この一つの存在から別の存在への自由な変化、「物化」の考えに立つとき、人はもはや常識の分別という桎梏に束縛されることもなく、真の意味で精神の解放を経験するであろう。李白の詩「古風」その九には、この「荘周と胡蝶」の故事にもとづきつつ「物化」のことわりへの共感がうたわれている。

荘周は胡蝶となるを夢み
胡蝶は荘周と為る
一体　更ごも変易し
万事　良に悠悠たり
乃ち知る　蓬萊の水も
復た清浅の流れと作るを
青門に瓜を種うる人は
旧日の東陵侯なり
富貴　故より此くの如し
営営として何の求むる所ぞ

まことに荘子がいったように、本来一体であるはずのものが次々に姿を変えて、万事は果てしない変化の過程にある。かの蓬萊山の浮かぶ東海もいずれは浅瀬に変るやも知れず、かつて秦の東陵侯だった邵平が長安城青門の外で瓜を作る百姓になったというのは、いずれも「変易」の例証である。ただし、これは時間によるものごとの変化、いわゆる「滄桑の変」であって、斉物論篇に説かれるような「物化」の理のすべてを尽くすものでは必ずしもない。

ところで、「物」と「我」との関係をめぐる『荘子』の論議は、決して上に見た斉物論篇に限られているわけではない。「我」と「物」とは互いに変移するという側面を持ちながら、同時に「我」は「物」の変移を超越する必要のあることを説くのは、徳充符篇の論である。ここには足切りの刑を受けて片脚だけになった王駘という人物が登場する。しかし、彼の人望は高く、門弟の数は孔子と魯の国を二分せ

んばかりだという。いったいあの王駘という人物はどんな心を持っているんでしょうという弟子の問いに答えて、孔子は次のようにその人間性を説明している。

死生は亦た大なり。而も之と与に変ずるを得ず。天地の覆えり墜つと雖も、亦た将に之と与に遺ちざらんとす。無仮を審らかにして、物と遷らず、物の化を命として、其の宗を守るなり。

死生は人間にとっての一大変化、なのにこの王駘はそれにつれて変ることがなく、天地の崩壊という宇宙的な大変化を前にしても、ひとりたじろぐことがない。それは彼が「無仮」すなわち真実をはっきり見ぬいて、「物」とともに変移せず、「物」の変化を与えられた自然のままに受けいれつつ、道の根本をしっかりと守り通しているからである。王駘は「物の化を命として」変化に対して無心に順応していきながら、その一方で「物と遷る」ことがない。つまり彼は現象世界の変化に対して二重の対応をしていることになるわけだ。知北遊篇では、現象世界の変化に対する対応のしかたに「古人」と「今人」のちがいがあるとして、「古えの人は、外は化して内は化せず、今の人は、内は化して外は化せず。物と化する者は、一も化せざる者なり」といっている。(4) 王駘のごとき人物はもちろん前者である。「物」に対して無心に変化してゆけばこそ、その内なる本質は少しも変化することがない。つまり変化しながら、同時に変化を超越しているのである。彼が「兀者」という肉体的に不完全な人間であることが、変化からの超越を身を以て示していることになる。

応帝王篇では、こうした「物」に対する無心の対応を鏡になぞらえている。

至人の心を用うるは鏡の若し。将らず迎えず、応じて蔵せず。故に能く物に勝えて傷なわれず。

鏡はさまざまな事物を映し出すが、それらを送り出すでもなく、迎え入れるでもなく、ただ虚心に一切をあるがままに受けいれて拘泥しない。道を体得した至人の外界に対する心の作用はまさに鏡のよう

であり、「物」がいかに変化しようと、彼自身は決してそのために損なわれない。次の知北遊篇の論もやはり同じことわりを説いている。

聖人は物に処りて、物を傷なわず。物を傷なわざる者は、物も亦た傷なう能わざるなり。唯だ傷なわるる所無き者のみ、能く人と相い将り迎うと為す。

鏡の虚心は、別のいいかたをすれば「我」を有せぬことである。「至人は己れ無し」(逍遥遊篇)といわれるように、世俗の人間は自我を拠りどころとしてものごとを判断しようとするから、対象の本質を理解せぬまま、往々にして主観的な誤りに陥って、しかも自分自身でその誤りに気づかないが、至人はそうした不確実な「我」を最初から持ちあわせていないから、すべての対象にむかって融通無礙の自由を確保することができる。そこから論は再び斉物の哲学に回帰して、一つの円環を閉じることになるであろう。

「物」と「我」が結合して「物我」という語彙が現われるのは、同じ道家の書ながら『荘子』よりもかなり成立の遅れる『列子』(楊朱篇)である。[5] だが、これまで見てきたように、『荘子』の哲学を形成する根本概念の一つとして、「物」と「我」が著者の思索の過程でたえず対比されながら機能していることは疑いないところである。それを『荘子』を理解するために欠かせない一種のキーワードとして明確に指し示し、『荘子』の注釈の中で積極的な論理化を試みたのは、西晋の思想家郭象(?—三一二)であった。たとえば逍遥遊篇の「内外の分を定む」という句についての郭象注には、「我を内として物を外とす」と「内外」の指すところを明らかにし、斉物論篇の「吹万(さまざまの物音)同じからざるも、其をして己れ自りせしむ」の注でも、「我既に物を生ずるを得ず、物も亦た我を生ずるを得ざれば、則ち我は自ずから然るなり」と、「我」と「物」の対応によりつつ自生の理を闡明にしようとしている。ま

た則陽篇の「日に物と化する者は、一も化せざる者なり」の条には、「日に物と化す、故に常に我無し。常に我無し、故に常に化せざるなり」と注して、「物」とともに不断に変化するからこそ、実は主体が道の次元において不変であることを、「無我」という表現によって説いている。『荘子』の哲学という土壌で生育してきた「物」「我」の概念は、やがて仏教学の領域にも移植されてさらに新たな様相を帯びつつ、思想史上の運動をつづけてゆくはずである。

三

仏教の教義を老荘思想との類似性を拠りどころとして理解した格義仏教の段階から、仏教本来の教義をそれ自体として正確に理解しようとする方向へ中国仏教史の流れが大きく転換していった南北朝初期の時代にあって、僧肇(三七四?—四一四)の果たした役割の大きさは何人も認めるところとなっている。たとえば「空」の理解一つにしても、「空」が従来解されていたような老荘流の「無」とは本質的に異なって、「有」と「無」という現象世界の対立を超えた次元に在ることを、中国古典のことばを駆使して明晰に論理化した功績は、やはり彼にこそ帰せられるべきものである。いわば老荘との近似性のみが頼みだった在来の仏教理解を大きく転回させたのが僧肇だったわけだが、その立論の方法が実は深い老荘思想の理解に基盤を有することは、もう一つの事実として注目しておかなければならない。『維摩詰所説経注』と並ぶ彼の著書『肇論』に収められる諸論文を一瞥するだけでも、それは容易に看取できる。「物」と「我」との問題とてむろんその例外ではありえない。涅槃の真義を説く「涅槃無名論」の次の一節は、僧肇の所論が『荘子』及びその郭象注からいかに思想形成の根底となる着想を得ていたかの端

4 自 他

的な例証となりうるであろう。

浄名(維摩)曰く、「煩悩を離れずして、而も涅槃を得」と。天女曰く、「魔界を出でずして、而も仏界に入る」と。然らば則ち玄道(深い真理)は妙悟に在り、妙悟は即真(真理との一体化)に在り。即真なれば即ち有と無とは観を斉しくし、観を斉しくすれば即ち彼と己れとは二なること莫し。所以に天地は我と根を同じくし、万物は我と体を一にす。我に同じければ則ち復た有無あるに非ず、我に異なれば則ち会通(有無の冥合)に乖く。所以に〔有無を〕出でず〔有無に〕在らずして、道はその間に存す。……所以に〔至人は〕有に処りて有ならず、無に居りて無ならず。無に居りて無ならず、故に無に於て無ならず、有に処りて有ならず、故に有に於て有ならず。故に能く有無を出でずして、而も有無に在らざる者なり。然らば則ち法に有無の相無く、聖に有無の知無し。聖に有無の知無ければ、則ち内に〔分別の〕心無く、法に有無の相無ければ、則ち外に〔分別の〕数無し。外に於て数無く、内に於て心無ければ、彼と此とは寂滅して、物と我とは冥一し、泊爾(しずか)にして朕無し。乃ち涅槃と曰う。

(妙存第七)

僧肇の別の論文「不真空論」でも、『般若経』の「心は亦た有ならず、亦た無ならず」や、『中論』の「物は因縁に従るが故に有ならず、縁起によるが故に無ならず」を根拠として(6)、一切存在が虚であり空であるとする考えがくり返し述べられるのと、ここは基調を一にしている。すなわち有でもなく無でもなく、有無の分別を超えたところにこそ涅槃が存することを説き明かすのが、上掲の文章の主眼である。しかるに僧肇はこの理を展開するに際して、『荘子』の「物我一体」の論を援用している。「天地は我と根を同じくし、万物は我と体を一にす」は、もとより斉物論篇の「天地も我と与に並び生じ、万物も我と与に一たり」を用いた論理にほかならない(一三一頁参照)。あるいは「内外」の別に関しても、すでに

見た『荘子』や郭象の影が感じられる(一三四頁参照)。「物我一体」の思想が「涅槃無名論」においていかに大きな位置を占めるかについては、前掲の論と重なりあうところのきわめて多い主張が終篇近くに至って、次のような形で現われることを見るだけでもおのずから明らかであろう。

> 経(『維摩経』)に曰く、「諸法を離れずして、而も涅槃を得」と。又た曰く、「諸法は無辺なるが故に、菩提も無辺なり」(『放光般若経』[8])と。以て知る、涅槃の道は、妙契(妙なる契合)に存し、妙契の致は、冥一に本づくを。然らば則ち物は我に異ならず、我は物に異ならず、物と我とは玄会(玄妙な一体化)して、無極に帰す。之より進むも先あらず、之より退くも後あらず。豈に終始を其の間に容れんや。(通古第一七)

「空」という「涅槃」という仏教の教理を説くにあたって、「有」という「無」という中国の在来思想との共通項が見出されたことは、中国人の仏教理解のために疑いようもなく有利に作用した。「有無」の対立的な把握を否定した「非有非無」の考えは、老荘の書になじんだ知識人たちに、正確な仏教思想の基礎を与えたといえる。だが、それが「非有非無」からさらに進んで、「物我一体」という『荘子』の斉物の哲学に固有の思想に到るに及んで、我々は僧肇の理論における『荘子』の作用が局部的なものではなく、全面的かつ体系的なものであることにいやでも気づかざるを得ないのである。「非有非無」は、ついに「物我一体」の中に吸収されてしまった感さえあるのを否めない。仏教思想の中国的展開の一面を示すものとして、「物我一体」はよくもあしくも顕著な例を提供しているといえるのではないか。

僧肇と同時代の慧遠(三三四―四一六)が、中国の聖人とシャカの教えとが究極の立場からすれば均しいことを弁証したときにも、「天下を使て己れに斉しくせしめ、物と我とをして観を同じくせしめば、則ち是れ合抱の一毫にして、豈に優劣に間有りて、相い与にする者に非ざらんや」(「答何鎮南」)と、やは

り「物我一体」の命題を用いているように、仏教思想を中国社会の中で根を下ろさせるためには、どうしても欠かせない要因だったというのが実情であろう。

大乗仏教では、主体的存在を意味する「我」(アートマン)を認めない。いわゆる「無我」の思想である。僧肇が師鳩摩羅什(クマラジーヴァ)に従って奥義を極め、自ら注釈の筆を執った『維摩経』でも、もちろん随所に「無我」の語が登場する(「無我」の語は、『荘子』郭象注(一三五頁)で用いられていることに注意(9))。その最初の例は、第一章・仏国品で長者の子宝積が仏を讃えた偈頌の第四節である。

法は有ならず亦た無ならず
因縁を以ての故に諸法は生ず
我無く造無く受者無く
善悪の業も亦た亡びずと説く

この第三句についての僧肇注にはいう。

諸法は皆な縁に従りて生ずるのみ。別に真に之を主宰する者有ること無し、故に我無きなり。夫れ我有るを以ての故に、能く善悪を造り、禍福を受く。法既に我無し、故に造る(者)無く受くる者無きなり。

(『維摩詰所説経注』)

すべての現象が因縁の和合によって生じ、固定的な実体がないとするこの説明は、まさに「空」の本質を過不足なく明かしえている。しかし、上記の部分につづく第五節の「已に心意無く受行無し」に対する注では、いささか趣が変ってくる。

心とは何ぞや、有に染して以て生ず。受とは何ぞや、苦楽是れ行なう。至人は真に冥(合一)して寂を体し、其の懐を空にす。復た万法(もろもろの存在)の並び照らすと雖も、心未だ嘗て有ならず、

苦楽を是れ逕るも、受を為さず。物と我と永えに寂(消滅)すれば、豈に心と受との得可けんや。

ここでも論理の進展につれて、前節の「空」の解明が「物我永寂」の方向に収斂されてゆく過程が見てとれるだろう。また第五章・文殊師利問疾品で、病気見まいに訪れた文殊師利(マンジュシリー)から「この室はどうして空っぽなのか」と尋ねられた維摩詰(ヴィマラキールティ)は、「空を以て空なり」と答えるが、そこに施された僧肇の「空」義をめぐる長い注釈でも、「能く天地を斉しくして一旨(指)と為して、其の実に乖かず、群有を鏡らして以て玄通(奥深く疎通)せしめて、物と我と倶に一たり」が、論の帰結をなしている。かく見わたしてくれば、「物我一体」こそは、まことに僧肇の思想を理解するための一つの重要な手がかりとなっているといって、過言ではあるまい。

(1) 『礼記』内則に、「大夫之子有食母」とあるのは、鄭玄の注によれば乳母をいう。
(2) 一人称表現にこめられる数の概念に関しては、カッシーラー著、生松敬三・木田元訳『シンボル形式の哲学(一)』岩波文庫、一九八九年、三〇一―三四四頁参照。
(3) 陸徳明『経典釈文』に引く司馬彪注に、「耦、身也。身与神為耦」とある。
(4) 則陽篇にも、「日与物化者、一不化者也」の句が見える。
(5) 『列子』楊朱篇に、「君臣皆安、物我兼利、古之道也」とある。
(6) 塚本善隆編『肇論研究』法蔵館、一九五五年、では、前者の出典として、後漢・支婁迦讖訳『道行般若経』巻一の「舎利弗謂須菩提、何而心亦不有亦不無、亦不能得」を、後者のそれとして『中論』巻四・四諦品の「衆因縁生法、我説即是空。何以故。衆縁具足、和合而物生、是物属衆因縁、故無自性、無自性故空。空亦復空、但為引導、故以仮名説。離有無二辺、故名為中道」を挙げる。九七頁。
(7) 『肇論研究』は、『維摩経』巻上・弟子品の「不断煩悩入涅槃」を原拠とする。一〇九頁。
(8) 前掲書に、『放光般若経』巻二〇・法上品の「諸法無辺際故、般若波羅蜜亦無辺際」を挙げる。一〇九頁。

（9）「無我」の語は、『論語』においてすでに、「子絶四、毋意、毋必、毋固、毋我」（子罕篇）と見える。「毋」は「無」に同じ。

2 一と多

福永光司

一

中国において「一と多」の問題が思想哲学として論議されるのは、春秋戦国時代、諸子百家の中の道家(老荘学派)に始まるが、この問題を宗教的な悟達の理論書において、本格的に広い視座から検討考察を加えているのは、老荘道家のそれを基盤的に継承する中国仏教の天台および華厳の教学である。

すなわち六世紀の末、天台宗第三祖とされる智者大師智顗(五三八―五九七)の荊州当陽県(湖北省)の玉泉寺における講義を弟子の章安灌頂(五六一―六三二)が筆録した『摩訶止観』(『大正蔵経』巻四六)に、

若し(衆生の)便宜に随わば、応に言うべし、無明は法性に法って一切の法を生ず、と。眠法(人間の睡眠現象)、心に法れば則ち一切の夢事有るが如し。心、縁と合すれば則ち三種の世間、三千の相と性と、皆な心従り起る。「一」の性は少なりと雖も無ならず、無明は「多」なりと雖も有ならず。何となれば、「一」を指して「多」とすれば、多も多に非ず、「多」を指して「一」とすれば、一も少に非ざればなり。故に此の心を名づけて不思議(一即多、多即一)の境と為す。

（巻五上「正しく止観を修す」・「観心」の「十法門」第一「不思議の境を観ず」）

若し一念の煩悩の心起れば（もし、いささかでも迷いの心が生じれば）、十界百法を具えて相い妨礙げず（一切の存在世界が障害矛盾なく同時に成立する）。多なりと雖も有ならず、一なりと雖も無ならず、多にして積まず、一にして散ぜず、多にして異ならず、一にして同じからず、多は即ち一、一は即ち多なり。

（巻八上「正しく止観を修す」・「煩悩の境を観ず」）

とあるのがそれであり、また七世紀の後半から八世紀の初め、華厳宗第三祖として則天武后期の唐代仏教学界の重鎮であった賢首大師法蔵（六四三―七一二）の主著『華厳経探玄記』二〇巻（『大正蔵経』巻三五）、『華厳経旨帰』一巻（同、巻四五）などに、

〔華厳経は〕理智宏遠にして、法界を尽くして真源に亘り、浩汗たる微言（果てしなく大きい真理の言葉）は、虚空に等しくして塵国（娑婆世界）を被う。ここにおいて、大小に虧わること無くして、巨刹（大寺院）に潜みて以て毫端（極小）に入り、未だ洪纖（巨細）に易えられずして、極微に融みて以て法界に周し。……「一」は即ち「多」にして礙るもの無く、「多」は即ち「一」にして円通す。九世を摂めて以て刹那に入り、一念を舒べて永劫に該る。

（『華厳経探玄記』巻一）

経（『大方広仏華厳経』）中の一連華葉は、無辺の徳を具え、「一」と言うべからず。無二の相に融み、「多」と言うべからず。此れ「一」は即ち「多」にして、「多」は復た即ち「一」なり。「一」と「多」と無にして、一華葉を為す。経（巻一六）に云う、「一は即ち多、多は即ち一」など知る」、と。是を一多門と謂う。

（『華厳経旨帰』顕経義第七）

とあるのがそれである。ちなみに上記『摩訶止観』巻八上の「多は即ち一、一は即ち多なり」は、五世紀の初め、北インド僧仏駄跋陀羅（三五九―四二九）の漢訳した『大方広仏華厳経』（『六十華厳』）巻八に

「若し一は即ち多、多は即ち一ならば、義味(意味内容)は寂滅して悉く平等なり」とあり、同じく『華厳経探玄記』の「一は即ち多にして礙るもの無く、多は即ち一にして円通す」もしくは『華厳経旨帰』の「此れ一は即ち多にして、多は復た即ち一なり」は、唐の則天武后の証聖元(六九五)年、法蔵(賢首大師)もその訳場に参加した于闐国僧実叉難陀(?―七一〇)の新訳『大方広仏華厳経』(『八十華厳』、『大正蔵経』巻一〇)巻一六に「一は即ち多なるを説き、多は即ち一なるを説く。……非有は即ち有にして有は即ち非有なり。無相は即ち相にして相は即ち無相なり。……神足自在にして、行なう所は礙るもの無し」などとある。

右に引いた『摩訶止観』の「一の性は少なりと雖も無ならず、無明は多なりと雖も有ならず」、「一念の煩悩の心は多なりと雖も有ならず、一なりと雖も無ならず」、もしくは新訳『大方広仏華厳経』の「非有は即ち有にして有は即ち非有なり」などの文章からも知られるように、中国仏教の天台華厳の教学における「一と多」の論議は、「有と無」ないしは「非有非無」のそれと密接な関連性を持つが、その「有と無」もしくは「非有非無」の論議は、中国伝統の古典哲学書『老子』の「天下の万物は有より生じ、有は無より生ず」(第四〇章)、「有の以て利を為すは、無の以て用を為せばなり」(第一一章)、もしくは同じく『荘子』の「道は有とすべからず、また無とすべからず」(則陽篇)などの思惟を継承する。そして「有は無より生ず」と論じ、「道は有とすべからず、また無とすべからず」と論じる老荘の「道」の哲学において、中国仏教の天台華厳の教学が論議する「一と多」の問題は、例えば『荘子』の「万物は多なりと雖も、其の治むるすべは一なり」(天地篇)、「荘子曰く、魯国を以てして儒者は一人のみ、多なりと謂うべけんや」(田子方篇)などのように、「一」と「多」を対用する文章表現として幾つかは見えているが、これを思想哲学として見てゆけば老荘道家における「一」と「多」の問題は、主として

「一」と「万」もしくは「一気」と「万物」の問題として論議されている。

二

「物の数を号びて之を万と謂う、人はその(万物の)一に処る」というのは、『荘子』秋水篇の文章であるが、すでに上にも引用したように、『荘子』天地篇には「万物は多なりと雖も、其の治むるすべは一なり」と、「万物」を「多」として「一」と対用する記述も見えているから、老荘の「道」の哲学においては、「万物」の「万」と上記の「一」に対する「多」とは、思想概念としては全く同類と見做すことができよう(『荘子』人間世篇に「道は雑なるを欲せず、雑なれば則ち多なり」とあり、同じく至楽篇に「万物は職職なれど、皆な無為に従いて殖ゆ」、「芒芴(定かならぬカオス状態)の間に雑い……形変じて生有り」などとあって、「雑」と「多」と「万物」とが同類の思想概念として使用されているのを参照)。したがって『荘子』に、

> 天地は一指にして万物は一馬なり。恢恑憰怪(常識的な思考が反撥し拒否する一切のグロテスクなもの、すべてのアブノーマルなもの)も道(究極根源の真理、真実在の世界)は通べて一と為す。……唯だ達者のみ道は通べて一と為すを知る。(斉物論篇)
>
> 記(古書)に曰く、一に通じて万事畢さる(究極根源的に「一」である「道」を悟れば、万事はすべてうまく処理される)。(天地篇)

夫れ天下なるものは、万物の一とする所なり(そもそも我々の住むこの世界は、一切の存在が一つに帰するところであり、そこでは万物はみな斉しいのである)。其の一なる所を得て同じとすれば(この万物がみな斉しいという観点に立って一切の差別と対立を本来的にはすべて同じいと見てゆ

けば)、則ち四支百体、将に塵垢為らんとして(人間の四肢百体も塵垢のように執着する必要のないものとなり)、死生終始、将に昼夜為らんとし、而して之を能く滑す莫し(死しては生まれ、終っては始まる万物の生滅変化の大いなる流れも昼夜の交替のように天地大自然の摂理であるということになり、人間の心を恐れと悲しみに掻き乱すものではありえなくなるのである)。　(田子方篇)

などと見える「万物は一馬」、「一に通じて万事畢さる」、「万物の一とする所」の「一」と「万」、もしくは「一」と「万物」「万事」は、上に引いた『摩訶止観』の「一を指して多とすれば多も多に非ず、多を指して一とすれば、一も少に非ざればなり」、もしくは『華厳経探玄記』の「大小に虧わること無くして、巨刹に潜みて以て毫端に入り……一は即ち多にして礙るもの無く、多は即ち一にして円通す」、ないしは『華厳経旨帰』の「無辺の徳を具え、一と言うべからず。無二の相に融み、多と言うべからず。此れ一は即ち多にして、多は復た即ち一なり。一と多と無にして一華葉を為す」などの「一」と「多」にそのまま対応すると見ることができよう。

ここで特に『華厳経探玄記』の「大小に虧わること無くして」は、『荘子』斉物論篇「是非(大小)の彰るるや道の虧わるる所以なり」を明確に意識した文章表現であり、また『華厳経旨帰』の「一と多と無にして」も『老子』第三二章「道の常(本質)は(一と多などの)名無し(「一」であるとか「多」であるとかいう概念規定も不可能である)」、もしくは『荘子』の、

泰初(この世界が創造される以前の初めの初め)に無(道)有り。有ること無く、名無し(それは我々の「有」すなわち存在という概念では規定することのできないあるもの、人間の言葉では説明しようのないものであった)。一の起る所、一有るも未だ形あらずして、物の得て以て生ずる、これを徳と謂う(ところが、この名づけようのない「無」(道)から「一」すなわち一切万物を一切万物とし

て形成する原質である一気が生起するが、しかし、このようにして生起した一気は、渾然たるカオスとしての一つの全体をなして存在しているにすぎず、そこにはまだ万物の形はあらわれていないのである。そして一切万物はそれぞれにこの一気を分ち得ることによって形を具えた存在となり、生成してゆくのであるが、この場合、万物のそれぞれに分ち得ている一気を「徳」――『華厳経旨帰』にいわゆる「無辺の徳を具え」の「徳」――と呼ぶのである。（天地篇）

などを典拠にふまえた思想表現であるから、隋唐時代、天台華厳の中国仏教学における「一と多」に関する論議は、これに先行する老荘道家の古典哲学における「一と万」ないしは「一気と万物」の論議を基盤的に継承し展開させたものと見て大過ないであろう。

老荘道家の古典哲学における「一気と万物」の論議＝宇宙生成論は、上に引用した『荘子』天地篇の「泰初に無(道)有り。有ること無く、名無し。一(一気)の起る所、一(一気)有るも未だ形あらずして、物の得て以て生ずる、これを徳と謂う」および同じく至楽篇「其の始めを察して本と生無し。徒に生無きのみに非ざるなり。而して本と形無し。徒に形無きのみに非ざるなり。而して本と気無し。芒芴の間に雑い、変じて気有り、気変じて形有り、形変じて生有り」ないし知北遊篇「人の生は気の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る。若し死と生と徒(同類)を為せば、吾れ又た何をか患えんや。故に万物は一なり。是れ其の美とする所の者は神奇(絶妙の価値)と為し、其の悪む所の者は臭腐(こみだめの汚物の無価値)と為すも、臭腐は復た化して神奇と為り、神奇は復た化して臭腐と為る。故に曰く、天下の一気を通ずるのみ、と。聖人は故より一を貴ぶ」などによって代表されるが、このうち、『荘子』至楽篇の「其の始めを察して本と生無し」(「本無生」)、「本と形無し」(「本無形」)、「本と気無し」(「本無気」)などの「本無」の語は、後秦の僧肇(推定三七四―四一四)の仏教学論文集『肇論』

(『大正蔵経』巻四五)の巻頭論文「宗本義」に、「本無と実相と法性と性空と縁会とは一義(同じ意味)のみ」と論述する「本無」の語の典拠と見做すことができよう。

僧肇の『肇論』宗本義は、このあと、さらに「本無と実相と法性と性空と縁会」とが「一義」であることを解説して、

何となれば則ち一切諸法は縁会まりて生ず。縁会まりて生ずれば、則ち未だ生ぜざるときは、有ること無く(ここの「有ること無くは」上引の『荘子』天地篇「泰初に無(道)有り、有ること無く、名無し」の「有ること無く」をふまえる)、縁離るれば則ち滅ぶ。如し其れ真有ならば、その有は則ち滅ぶること無し。此を以てして推せば、故より知る、今は現に有なりと雖も、有にして(しかも)性は常に自ら(それ自体として)空なり。性は常に自ら空なるが故にこれを性空と謂う。性空なるが故に法性と曰う。法性は如是(あるがままの相)なり。故に実相と曰う。実相は自ら無にして(ここの「無」は上引の『華厳経旨帰』顕経義の「一と多と無にして」の「無」と同じ)、これを推(強)いて無たらしめしに非ず。故に本無と名づく。

と論述しているが、この論述の中に見える「法性」、「縁会」などの語は、上引の『摩訶止観』巻五上「無明は法性に法って一切の法を生ず」の「法性」、また「心、縁と合すれば」の「縁合」＝「縁会」(「合」は「会」と同義)などと同じ。特に『肇論』宗本義の上掲の引用文に続く、

有ならず無ならずと言うは、有見・常見(常有にとらわれる考え)の有、邪見・断見(断滅にとらわれる考え)の無と如しからざるのみ。若し有を以て(真の)有と為せば則ち無を以て(真の)無と為さん(それは有見・常見であり、邪見・断見であって、いずれも誤りである)。夫れ無に存れずして以て法を観る者は、法の実相を識ると謂うべし。有を観ると雖も而も相を取る(存在の相に執着する)

所無し。然らば則ち法相は無相の相（相無きの相）と為し、聖人の心は住する所無きに住すと為す。の論述は、上引の『摩訶止観』巻八上「多なりと雖も有ならず、一なりと雖も無ならず」ないしは同じく新訳『大方広仏華厳経』巻一六「非有は即ち有にして有は即ち非有なり。無相は即ち相にして相は即ち無相なり」の論述と思想内容や文章表現において共通するものを多く持つ。ちなみに上引『肇論』の文中の「聖人の心」は『荘子』天道篇に「聖人の心は以て天下を斎う」と見え、同じく「無相の相」は『老子』第一四章「無状の状」と同類の思想表現。『肇論』および『摩訶止観』、『大方広仏華厳経』などに展開されている非有非無の論議は、上文で既に指摘したように『荘子』則陽篇「道は有ならず、また無ならず」に基づき、仏陀の説く究竟の宗教的真理を『老子』『荘子』と同じく「道」と呼ぶことも、『肇論』および『摩訶止観』などに代表される六朝隋唐期の中国仏教学教義解釈書に頻繁に見えている。

三

『肇論』の著者僧肇は、六世紀、梁の慧皎の『高僧伝』巻六によれば、「玄微（深遠な哲理）を愛好して、毎に荘老（『荘子』『老子』の哲学）を以て心要（精神活動の中核）と為した」といわれ、『肇論』所収の彼の仏教学論文にも既に見てきたように『荘子』『老子』の哲学の影響が顕著に指摘されるが、その学術の究極的な目的は要するに「得道」すなわち「仏の道を得る」ことにあった。彼が『肇論』宗本義において「三乗（声聞・縁覚・菩薩）は等しく性空（すべての存在は本性として常にそれ自体、空であること）を観じて得道す」といっているのが、そのことを最も良く示すであろう。そして僧肇に百二十有余年後れる『摩訶止観』の講述者天台智顗や、智顗にさらに約半世紀後れる『華厳経探玄記』の著者賢首大師法蔵の場合も、その真摯な仏教学研究の究極の目的を「得道」すなわち「仏の道を得る」ことに

置く点は共通であった。例えば『摩訶止観』に「有を離れ無を離るれば乃ち得道すべし」(巻六上)といい、「弥勒仏に値い、華厳経を聞きて、利根と作りて(すぐれた資質を持つ者となって)得道す」(巻四上)というのなどがそれであり(このほか『摩訶止観』には「得道」の語が、およそ五十数回にわたって用いられている)、また『華厳経探玄記』に「阿難は既に是れ仏の得道せし夜に、生年二十にして方に仏の弟子と為れり」(巻二)といい、「皆な得道の処を道場と名づく」(同上)というのなどがそれである(『探玄記』の依拠する漢訳『華厳経』の本文にも「仏道を得て法輪を転ず」(巻二七)、「得道の微細智」(同上)、「衆生身心の得道の智」(同上)など、用語例が多く見えている)。

仏陀の説く究竟の宗教的真理が、『肇論』の著者僧肇の常に「心要」と為したという中国伝統の「荘老」の哲学の根本概念——宇宙と万物・世界と人生に関する究極根源の真理——を意味する「道」の語を以て呼ばれるのは、インドの仏教が中国に伝来した当初、インドにおける仏教学の根本概念〈bodhi〉(音訳は「菩提」)が中国古典哲学の老荘道家の「道」の哲学の「道」を意訳語として用いたことなどに由来するが、このことは『肇論』所収の仏教学諸論文、『摩訶止観』や『華厳経探玄記』、『華厳経旨帰』などの論述内容にも顕著に指摘されるように、中国仏教学と老荘もしくは荘老の「道」の古典哲学との連続的な一体性・密着性を必然的に方向づける。

インド伝来の中国仏教が漢訳『無量寿経』(『大正蔵経』巻一二)や『注維摩詰経』(同、巻三八)ないし『国清百録』(同、巻四六)などでしばしば「道教」と呼ばれているように、中国仏教学もまた「道」の学術、「道」の宗教哲学としての性格を顕著に持つ。『摩訶止観』や『華厳経探玄記』や『華厳経旨帰』などによって代表される六朝隋唐期の中国仏教学教義理論書における「一と多」に関する論議もまた、このような「道」の学術、「道」の宗教哲学としての中国仏教学の一環として展開されているにすぎない。

老荘の「道」の古典哲学において、「万物」の「万」は「一馬」の「一」に斉しいとされ(『荘子』逍遥遊篇)、「道」は「万物」の「多」(「万」)を通べて「一」と為し(同、斉物論篇)、「多」(「万」)を通べて「一」と為す「未だ始めより封(境界秩序)有らざる」(同上)「道」は、「有とすべからず、また無とすべからざる」(同、則陽篇)大いなる渾沌であるから、「道」は大小多少に虧われることがなく(同、斉物論篇)、「道」においては「多」がそのまま「一」であり、「一」がそのまま「多」であるとされる。それと同じように、『摩訶止観』や『華厳経探玄記』、『華厳経旨帰』などの六朝隋唐期、中国仏教学の「得道」のための「道」の宗教哲学においても、天台の「法性」は「一」を指して多とすれば、多も多に非ず、多を指して一とすれば、一も少に非ず」(『摩訶止観』巻五上)とされ、また華厳の「法界」は「一は即ち多にして礙るもの無く、多は即ち一にして円通す」とされる(『華厳経探玄記』巻一)。

ここで「多は即ち一にして円通す」という「円通」の語は、老荘の「道」の古典哲学にいわゆる「若しくは是、若しくは非、而の円機を執れ」の「円なる(道の)機」の「円」と、同じく「恢恑憰怪、道は通じて一と為す。……凡そ物は成ると毀(虧)わるると無く復た通じて一と為す」の「通」とを結合して一語としたものであるが、その上文の「多は即ち一にして」の「即」もまた老荘の「道」の古典哲学の「斉物」＝「万物斉同」の「斉」の哲学論理を継承する。

老荘の「道」の古典哲学において、「斉物」＝「万物斉同」の「斉」とは、『荘子』天下篇に「万物を斉しくして以て道と為す」とあるように、常識的な思考で矛盾し対立し不同とされている一切の存在も、「道」すなわち根源的な真理の立場から見れば、みな斉しく同じいものとなるの意で、老荘の「道」の哲学では、これを「両行」すなわち「両つながら行なわれる」——矛盾し対立しているものの調和的な同時存在——とも呼んでいる。『荘子』斉物論篇に、

これを和するに是非を以てして天鈞に休う(是非の価値的偏見を是もなく非もない「道」すなわち根源的な真理の世界の「一」に調和し、心知の分別のさかしらを放下して、「天鈞」すなわち万物斉同の絶対的な「一」の世界に安らかな休息を楽しむ)、これを両行と謂う。

とあるのがそれであり、この「両行」の真理に鋭い凝視を持つことが「明」(「道」の英智)と呼ばれる。――「其の非とするものを是として、其の是とするものを非とせんと欲すれば、明を以てするに若くは莫し」(同上)。「雑」であり「多」である万物の世界における是非の対立の根源にある「一」を鋭く凝視する英智が「明」と呼ばれるというのである。天台智顗の『摩訶止観』に「無明は法性に法って一切の法を生ず」(巻五上)といい、また「法性を翻して無明と為す、これを名づけて塞と為し、無明転ずれば即ち変じて明と為る、これを名づけて通と為す」(巻八上)、「荘周は夢に蝴蝶と為って翾翔うこと百年なるも、寤むれば蝶に非ず、また歳積しきには非ざるを知る。無明、法性に法れば、一心は一切心(一切衆生の心)にして、彼の昏眠れるときの如し。無明は即ち法性なることを達れば、一切心は一心にして、彼の醒寤めたるときの如し」(巻五上)などという「無明」とは、この『荘子』斉物論篇にいわゆる「明」の失われた状態を呼ぶ言葉にほかならない。

四

中国の思想史において、「一と多」の問題が思想哲学として論議されるのは、初めにも述べたように老荘道家に始まるが、老荘道家の「一と多」の問題に関する論議の中枢をなすものは、(1)「道は(万物の多を)通じて一と為す」(『荘子』斉物論篇)すなわち極めて「多」である一切万物も「道」の根源的な真理の立場から観れば、すべて「一」(斉一)であるということであり、(2)「道は在らざる所無し」(同、

知北遊篇)すなわち究極根源の真理である「道」は、「多」である一切万物(森羅万象)の一つ一つ、それぞれに周く具っているということであった。いわゆる「万物の斉同」――「多」と「一」とが「道」において斉しく、「物」と「我」とがまた「道」において斉しく、同様に「生」と「死」とが「道」において斉しく、古と今とがまた「道」において斉しいこと――の悟達であり、この悟達による「一心の泰定」(同、天道篇・庚桑楚篇)すなわち自己の心の大いなる安定こそが、その究極的な目的であった。この老荘道家の「道」の古典哲学を基盤的に継承する六朝隋唐期、中国仏教の天台・華厳の教学における「一と多」の思惟と論議もまた、上述の(1)(2)の二点の延長線上に位置づけることができるであろう。そのことを最も具体的・象徴的に示すものとして、最後に『摩訶止観』(巻五上)の解説する「一念三千」の天台の教義を以下に摘記して結語に代えたい。

それ一心に十法界を具う。一法界にまた十法界を具えて百法界なり。一界に三十種の世間を具え、百法界は即ち三千種の世間を具え、この三千は一念の心に在り。若し心無ければ而ち已まんも、介爾として(いささかたりとも。「介爾」は『老子』第五三章「介然として知有らしめば」の「介然」と同じ)心有らば即ち三千を具う。亦た一心は前に在り、一切法は後に在りと言わず、亦た一切法は前に在り、一心は後に在りと言わざるなり。

ここで「一心」の語は、『荘子』天道篇に「一心定まりて万物服う」と見え、「三千種の世間が一念の心に在り」、「無明が法性に法って一切法を生ずる」(前引)ことについては、その思惟と論議の基底をなすものとして、『荘子』在宥篇に載せる老聃(老子)の言葉、

人の心は排うれば下りて進むれば上り……其の疾きこと俛仰の間(一瞬時)にして再び四海の外を撫(無)う(全世界を二まわりもする)。其の居るや淵にして静(じっとしている時には、深くたたえて

静まりかえり)、其の動くや県にして天(ひとたび動けば、はるか天空の彼方に天翔ってゆく)。僨騎して係ぐべからざるものは、其れ唯だ人の心か(かくも奔放気ままに動いて制御することのできないもの、それこそ人間の心というものであろうか)。

が特に注目される。

3 本と末

吉川忠夫

一

西晋の王衍が、「老荘は聖教と同じきか異なるか」と阮脩に問い、「将無同(将た同じきこと無からんや)」の三語をもって答えた相手にいたく感心して掾属に召したことは、「三語掾」の故事としてすこぶる有名である(『世説新語』文学篇)。王衍のいう聖教、すなわち聖人の教えとは儒教のことである。阮脩がたゆたいをもたせつつ、しかも簡潔に「将無同」と答えた警抜を王衍は愛でたのだが、しかし老荘道家と儒教との同一性の認識は、阮脩のみならず、当時の玄学家たちに共通のものであった。すでに魏の何晏は、老子と儒教の聖人とは同じであると論じたという(同、文学篇注『文章叙録』)。かかる認識は、何晏とあいならぶ玄学家の王弼が、いみじくも「聖人は無を体す」と述べているように(同、文学篇)、儒教の聖人を道家の「無」ないしは「道」の体得者と認める、それ以前にはまったく思いも及ばなかった新たな性格づけを前提としている。何晏にしても王弼にしても、あらゆる存在と現象を末、その背後にあってそれらを根拠づける「無」を本とみなす本体論の立場に立つのであって、王弼の『周

易』復卦の注に、「寂然たる至無は是れ其の本なり」といい、またその『老子指略』に、老子の書を一言をもって蔽うならば「本を崇めて末を息むるのみ」というのも、そのような意味にほかならない。

何晏や王弼は儒道両教の本なる「無」の立場における同一性を論じたのだが、東晋の神仙家である葛洪の『抱朴子』には、道を本とし儒を末とする論述がある。

> 道なる者は儒の本なり。儒なる者は道の末なり。……道なる者は百氏を陶冶し、二儀(天地)を範鋳し、万類を胞胎し、彝倫を醞釀する所以の者なり。(明本篇)

すなわち、「道」は一切存在を存在たらしめるところのものであり、従って儒も当然そこから生み出され、そのなかに包摂される。「道」は「内は以て身を治め、外は以て国を為め」(明本篇)、いったんこの「道」を体得するならば、治身と治世の両途が兼備されるであろう。かくして葛洪は、黄帝と老子こそが治身と治世の両途を兼備した「得道の聖人」であり、世間一般が聖人とよぶところの周公と孔子、すなわち儒教の聖人は「治世の聖人」に過ぎぬ、といっている(弁問篇)。

かく、六朝時代の初期に儒道二教についてなされた議論は、やがて仏教を加えた儒仏道三教の議論にひきつがれることとなるであろう。

二

本講座第一三巻『中国宗教思想1』の「内と外」の章に論じるように、六朝時代には、意外なことに外来の宗教である仏教が内なるもの、中国固有の儒教や道教が外なるものとされたのだが、しかし当時の人びとには、それら内外の教説に底流するところの共通の真理を闡明せんとする心性もまた顕著に存

した。たとえば梁の沈約の「均聖論」(『広弘明集』巻五)なる論文は、内聖すなわち仏と外聖すなわち中国の聖人とが生物愛護の不殺生の立場を共有し、「義は均しく理は一」であると認めて、かく名づけられたのであった。

沈約は崇仏皇帝として名だかい梁の武帝の尚書令をつとめたこともある篤仏の文人であるが、その梁の武帝は范縝の「神滅論」を俎上にのぼせ、仏典ばかりではなく中国の古典にも神(霊魂)不滅の明証があることを、『礼記』から「孝子のみ能く親を饗することを為す」(祭義篇)、「君子は三日斉(斎)して必ず其の祭る所の者を見る」(郊特牲篇)[1]の二条を示すことによってそれへの反論とした(『弘明集』巻一〇)。神は不滅であるからこそ祖霊が供物を受け、あるいは姿を現わすのだというわけである。梁の武帝のこの反論は勅文の形式をもって光宅寺の法雲を通して回覧に付され、六二名にのぼる王公朝貴から賛同の意向が寄せられたが、もとより尚書令の沈約も、神不滅の理は「孔釈(孔子と釈迦)の兼ね弘むる」ところであると述べている。その他にも、それらのなかから内外両教一致論を拾うことは至ってたやすい。たとえば司徒祭酒の范孝才、「神の不滅は法俗(仏法と外典)に同に貫き、其の神を滅ならんと欲せば、内外倶に失わる」。光禄勲の顔繕、「今ま内教を詰らめんと欲せば、当に外書に仗るべし。外書殊ならずして内教は茲に現わる。書(『礼記』檀弓下篇)に云わく、魂気は之かざる所無しと。仏経(『太子瑞応本起経』巻上)に又た曰わく、而るに神は滅せずと。既に内外符同すれば、神在ますの事は多く疑う所無し」。

ここには踏み絵の趣きが感ぜられなくはないけれども、六朝末期を代表する士大夫の顔之推の場合はどうであろうか。顔之推はその『顔氏家訓』の帰心篇に仏教にたいする篤信を吐露するが、仏の教えの博大は中国の「七経百氏」をはるかに凌駕し、尭舜周孔の及ばざるところであると述べながらも、その

一方で、「内外の両教は本と一体為るも、漸く極まりて異と為り、深浅は同じからず」と、内外の両教をがんらい一体のものと認め、両教のちがいを深浅の差に帰しているのである。また、仏教の五戒が外典の仁義礼智信の五常に比擬されてもいる。(2) 内外の両教を相即一体のものとして把握しようとするのは、沈約や顔之推のような篤仏の士大夫についてのみ見られることではない。排仏のための議論として書かれた顧歓の「夷夏論」ですら、ひとまず道教と仏教の真理が究極において一致することを、「道は則ち仏、仏は則ち道」と表現している。(3)

情況はかくのごとくであったのであり、東晋の孫綽の「喩道論」(『弘明集』巻三)のつぎの一文は、内外両教の相即一体について語る早い時期における論述である。

> 周孔は即ち仏、仏は即ち周孔。蓋し外内もて之れに名づくるのみ。……世に応じ物を軌くこと、蓋し亦た時に随う。周孔は極弊を救い、仏の教えは其の本を明らかにするのみ。共に首尾を為し、其の致は殊ならざること、即ち外聖に深浅の跡有るが如し。……其の跡は則ち胡と越とのごとくなれども、然れども其の跡する所以の者は何ぞ常つて際り有らんや。

顔之推に先だって、孫綽もまた仏教と周孔すなわち儒教とのちがいを深浅の差に帰し、周孔が極弊の状態を救済せんとするのにたいして、仏教は根本を明らかにするものだと考えているのである。周孔が極弊の状態を救済するものであるとの認識は、東晋の桓玄が王者にたいする敬礼を沙門に強制しようとした時、そのことに異を唱えた王謐の意見のなかにも見出される。「周孔の化(教化)は其の甚弊を救う」。そして、それにつづく一文をわれわれは看過すべきではない。

> 故に言迹は一生に尽きて万劫の塗を開かず。然れども遠く其の旨を探れば、亦た往往にして尋ぬ可し。(『弘明集』巻一二)

儒教は甚弊の状態を救うためのものであり、それ故にこそ、言迹すなわち言語表現としてのこされたものは現在一生に関することのみに限定され、万劫にわたる三世の理法に関しては肯えて語ろうとはせぬ、と王謐は言いたいのではないか。つまり、周孔も実は仏と同じく三世の理法を知っていたという暗示が隠されているのではないか。

私がこのように考えるのは、慧遠の「三報論」(『弘明集』巻五)には、明らかにそのように述べられているからである。

> 世典(外典)は一生を以て限りと為し、其の外を明らかにせず。其の外未だ明らかならざれば、故に理を尋ぬる者は自のずから視聴の内に畢る。此れ先王の民心に即して其の分を通じ、耳目を以て関鍵と為す者なり。如し今ま内外の道を合して以て弘教の情を求むれば、則ち理会の必ず同じきを知り、衆塗に惑いて其の異に駭かざらん。

世典が視聴の感覚でとらえられる現在一生のことのみしか説かぬのは、先王すなわち中国の聖人が民の心に即しつつ民の分を疏通させる教化に心をくだき、そのため、民にとっては視聴の世界こそが関鍵であると考えたからにほかならぬ。しかし、もし内外両教の道を一体のものとして教化弘通の実際をたずねてみるならば、両者の理法が一つのところに帰着することを知るであろう、というわけである。慧遠は「沙門不敬王者論」体極不兼応篇(同上)においても、つぎのようにいう。教化を完全に成しとげるためには、「民心に即して其の分を通じ、分至れば則ち其の智の知らざる所に止まりて其の外には関せざる」ようにつとめなければならぬ。たとえば『荘子』斉物論篇に、「六合(世界)の外、聖人は存して論ぜず。六合の内、聖人は論じて議せず……」というのも、「皆な其の身の耳目の至らざる所に即して以て関鍵と為し、視聴の外には関せざる者」である。かくして、「聖人の意を求むるならば、則ち内外の

道は合して明らかにす可く」、「道法(仏法)と名教、如来と尭孔(尭と孔子)とは発致(出発点)は殊なると雖も潜かに相い影響し、出処は誠に異なるも終期は則ち同じ」なのである。あるいはまた劉宋の道高が李淼に与えた書簡には、いっそう端的につぎのように述べられている。「若し丘旦(孔子と周公)、結縄に生まれ遇わせしかば、則ち三世を明らかにして已まざりしならん」(『弘明集』巻一一)。結縄とは、縄目を結ぶだけで意志の伝達が可能なそのような純朴な時代、すなわちいまだ極弊、甚弊の状態にあらざる時代のことである。

かく慧遠や道高は、そして恐らくは孫綽も王謐も、周孔は実は仏の真理の体得者でありながら、極弊、甚弊の状態にある民の教化を第一義と考えたため、民の分にはかなわぬ視聴の外のことがらに属する三世の理法については肯えて沈黙をまもったと考えたのであって、そこには、儒教の聖人が実は「無」の体得者でありながら肯えてもっぱら「有」について語るのだ、と考えた魏晋玄学家と響きあうものが感ぜられるであろう。

三

先にとりあげた孫綽の「喩道論」には、内外両教の「跡」は北方の胡と南方の越ほどもへだたっていながら、「所以跡(跡する所以)」は一致すると述べられていた。「跡」とは、儒教として、仏教として、他あるいはまた道教としてそれぞれに顕現する具体的な教法のことであり、「所以跡」とは、「跡」を跡たらしめるところの根源的な「道」のことであるが、そもそも『荘子』天運篇に由来する「跡」と「所以跡」の論理こそが、儒仏道三教一致論を支える骨組となったのである。もっとも、三教一致論者が「跡」と自

は異なるものの「所以跡」は一致すると考えたとはいえ、人それぞれの立場に応じて、「跡」に価値の序列が、すなわち深浅本末の差が設けられたのは当然であった。東晋の李充の「学箴」(『晋書』文苑伝)が、「聖教(儒教)は其の末を救い、老荘は其の本を明らかにす。本末の塗は殊なるも教え為るは一なり」というのは、老荘道家を本とし、儒教を末とする立場である。李充のこの儒道比較論は、興味深いことに、「喩道論」の「周孔は極弊を救い、仏教は其の本を明らかにす」という儒仏比較論とその表現まではなはだ類似するが、孫綽にとってはもとより仏教が本、儒教が末であった。一方、道教にくみする南斉の張融が仏教にくみする周顒に与えた「門律」(『弘明集』巻六)に、「道と仏とは極に逗まること無二、寂然として不動。致本は則ち同じきも、感じて遂に通じ、迹に逢うては異と成る」、すなわち寂然として不動の根本なる「道」の立場において道仏両教は一致するが、その「道」が対象の「感(はたらきかけ)」にあい応じて顕現する「跡」は異なるのだと述べたうえ、その結びに、「汝は専ら仏迹を尊ぶ可きも、道本を侮ること無かれ」というのは、道教を本、仏教を末と認めてのことである。かく、「跡」に本末の序列を設けて他にたいするみずからの立場の優位が主張されただけではなく、さらに一歩を進めて、仏教の真理なり道教の真理なりそのものが「所以跡」にほかならぬと認め、その他の「跡」をすべてその垂跡とする考えがあらわれたのは、当然といえば当然のなりゆきであった。

いわゆる本地垂迹説の原型は、『法華経』如来寿量品、「如来の演ぶる所の経典は皆な衆生を度脱させんが為めなり。或いは己身を説き、或いは他身を説き、或いは己身を示し、或いは他身を示し、或いは己事を示し、或いは他事を示し、諸の言説する所は皆な実にして虚ならず」にもとめられるようであり、表現としては、僧肇の『注維摩』序に、「幽関は啓き難く、聖応は同じからず。本に非ざれば以て跡を垂るる無く、跡に非ざれば以て本を顕わす無し。本跡は殊なると雖も不思議は一なり」とあるのが早い

ようであるが、(4) 北周の道安「二教論」服法非老篇(『広弘明集』巻八)につぎの議論がある。「聖道は虚寂、円応は無方。無方の応は彼の群品に逗るも、器量に浅深有れば感通に厚薄有り」。虚寂なる「聖道」、すなわち仏の道はなんらの限定をうけることなく衆生に円満に反応するのであるが、衆生に器量の深浅の差があるため、反応のしかたに厚薄のちがいが生ずる。されば、「無像の像、像は十方に遍ねく、無言の言、言は八極に充たしめ、応は実に塵砂のごとくなれど、大略して二有り」。かく仏の「応(反応)」はおよそ二類に分けられるのであって、八相成道をなしとげ、娑羅双樹林において入滅の相を示した釈迦仏のあり方は「応」の大なるもの。梁の僧祐の「釈迦譜目録序」(『出三蔵記集』巻一二)にも、釈迦仏は一つの垂迹であるといっている。一方、「権りに六道に入り、迹を晦くして塵光する」ところの、すなわち方便として六道輪廻の世界に身をまかせ、正体を隠して和光同塵するありかたは「応」の小なるもの。それはつまり仏菩薩のさまざまの化身のことにほかならず、「卦を画して以て時を御せし」伏羲、「播殖して以て世を利せし」神農、「征を修めて以て乱を定めし」殷の湯王や周の文王、武王、「礼を行ないて以て物を誡めし」周公、そしてまた「無を談じて栄を傲れりとせし」もの、「有を説きて爵を重んぜし」もの、それらはすべて仏菩薩の化身ならざるはなく、従って、老生すなわち老子だけが仏菩薩の「一迹」でないわけがない。以上のように議論を展開する道安は、そのことを証明するものとして、『須弥四域経』のつぎの文章を引く。「宝応声菩薩は名のりて伏羲と曰い、宝吉祥菩薩は名のりて女媧と曰う」。

中国の古聖人とされる伏羲と女媧が実は菩薩の化身にほかならぬというこの『須弥四域経』が、中国撰述のいわゆる偽経であることはいうまでもないが、当時、これと類似の偽経は他にも存在した。おなじく道安が、「清浄法行経に云わく」として、「仏は三弟子を遣わし、振旦(中国)をば教化せしむ。儒童

菩薩は彼にては孔丘と称し、光浄菩薩は彼にては顔淵と称し、摩訶迦葉は彼にては老子と称す」と引用している『清浄法行経』もその一つである。[5] かくして、僧順の「答道士仮称張融三破論」(『弘明集』巻八)のつぎのごとき文章が生まれるのである。

> 中外の二聖、其の揆は一なり。故に法行に云わく、先ず三賢を遣わして漸く俗教を誘い、後に仏経を以て邪を革め正に従わしむ。李老の門(道教)は釈氏の偏裨(副将)なり。

あるいはまた吉蔵の『三論玄義』のつぎのごとき文章が生まれるのである。

> 設令い孔(子)は是れ儒童、老(子)は迦葉為りて、聖迹は同じと雖も、(仏の)聖迹とは同じからず。吉蔵がそれにつづいて、「若し十方に円応し、八相成仏し、人は大覚と称し、法は出世の名あれば、小利は即ち人天の福善を生じ、大益は即ち三乗の賢聖有り。斯くの如きの流を上迹と為すなり」というのは、すなわち道安の「応」の大なるものにあたるであろう。また、「孔(子)の素王と称し、有を説きて儒と名のり、老(子)の柱史に居り、無を談じて道と曰うが如きに至っては、益を弁じては即ち人の聖を得ること無く、利を明らかにしては即ち止まりて世間に在り。此くの如きの類を次迹と為すなり」というのは、道安の「応」の小なるものにあたるであろう。

中国の三人の聖賢である孔子、顔淵、老子が実は中国を教化するために仏によって派遣されたのだと説く『清浄法行経』、かかる類の経典が、老子化胡説とそれを宣伝するための『老子化胡経』に対抗する目的をもって偽撰されたことは疑いがない。仏はすなわち老子であり、西方におもむいた老子が胡人を教化すべく創始したのが仏教にほかならぬと主張する老子化胡説は、すでに後漢時代にも存在したけれども、西晋の道士の王浮以後、老子化胡を主題とするさまざまの道教経典が創作されたのであった。[6] それらでは道教が本、仏教がその垂迹である末となるわけであり、『清浄法行経』に代表される偽経典

のねらいは、そのような本末の関係を逆転させるところに存した。「夷夏論」批判として書かれた僧敏の「戎華論」(7)(『弘明集』巻七)が、やはり『清浄法行経』をふまえつつ、つぎのように述べていることに注目しなければならない。

如来は普賢をして威を西路に行なわしめ、三賢(孔子・顔淵・老子)をして並びに東都(中国)を導かしむ。故に経に云わく、大士(菩薩)の迦葉なる者は老子其の人なりと。故に詭教五千(老子道徳経)を以て周世を翼匡し、化縁既に尽きて天竺に迴帰す。故に関を背にして西引するの遼かなる有り。

華人は之れに因って化胡経を作れり。

老子はそもそも仏によって中国に派遣されたのであり、中国における化縁が尽きたため天竺にひきあげたのであって、天竺にひきあげたその時点をとらえて老子化胡説が唱えられ、『老子化胡経』が創作されたところで仏教側はなんら痛痒を感じない、というわけである。

以上のような六朝時代における本末の議論のなかで、儒教の旗色はすこぶる悪かったといわざるを得ない。唐の韓愈の「原道」は、老者すなわち老子の信奉者である道教徒も、また仏者すなわち仏教徒も、ともどもに「孔子は吾が師の弟子なり」と倨傲するそのような思想状況のなかで、先王の仁義道徳の復権を主張した。道教徒が孔子は老子の弟子であるといったのは、老子を訪ねた孔子が礼について質問したという孔子問礼の話にもとづく。仏教徒が孔子は仏の弟子であるといったのは、もとより『清浄法行経』などの偽経典にもとづく。そして、韓愈の立場を継承する宋の欧陽修の「本論」と名づけられた論文は、「仏法の中国の患いを為すこと千余歳」と筆をおこし、孔子の仁義の説こそが本であると認めて、「其の本を修めて以て之れ(仏法)に勝たん」ことを主張したのであった。

(1) 原文に礼運篇とあるのは誤り。
(2) 五戒を五常に比擬することは、『魏書』釈老志にもみられるところである。
(3) 「夷夏論」については、本講座第一三巻『中国宗教思想1』の「内と外」の章、および吉川忠夫「夷夏論争」『六朝精神史研究』同朋舎、一九八四年、参照。
(4) この僧肇の言葉は、天台智顗の『法華文句』巻九下、釈寿量品にも引かれている。
(5) このことの詳細は下記参照。E. Zürcher, The Buddhist Conquest of China, Leiden 1959, pp. 307 ff.
(6) 後漢の桓帝の延熹九(一六六)年になされた襄楷の上疏の一節に、「或いは言う、老子は夷狄に入りて浮屠(仏)と為る」とすでに述べられている(『後漢書』襄楷伝)。王浮は沙門を相手に仏道両教の邪正を争ったが、旗色が悪く、仏法を誣謗するため、『老子化胡経』をでっちあげたのだと伝えられる(『高僧伝』帛遠伝)。『老子化胡経』にさまざまの異本が存したことは、たとえば北周の甄鸞(しんらん)「笑道論」五仏並興篇(『広弘明集』巻九)について知られる。あわせて、福井康順「老子化胡経」『道教の基礎的研究』書籍文物流通会、一九五二年、参照。
(7) 「戎華論」については、本講座第一三巻『中国宗教思想1』の「内と外」の章、参照。

4 独善と兼済

吉川忠夫

一

『孟子』尽心上篇に、「窮すれば則ち独り其の身を善くし(独善其身)、達すれば則ち兼ねて天下を善くす(兼善天下)」という言葉がある。君子人が志を得ずして野に在る場合のあり方と、志を達することを得て政治の一翼をになう責任を与えられた場合のあり方とについて語ったものだが、後世、「独善」はもっぱら宗教的隠遁者のあり方をさす言葉として用いられるようになった。

たとえば、後秦の君主の姚興が鳩摩羅什の弟子である道恒と道標の二法師に還俗のうえ政治顧問とならんことを要請した書簡(『弘明集』巻一一)に、「卿等……各の時を幹すの能を抱えて独善の地に潜むは、此れ豈に朕の求賢の至情、卿等の兼弘の深趣ならんや」と述べているのは、仏教沙門についてそれを用いた例である。一方、宋の太宗が陳摶を「其の身を独善し、勢利を干さず。所謂る方外の士なり」と評し(『宋史』隠逸伝上)、全真教の姫志真の『雲山集』に寄せられた裴憲の序に、姫志真が儒業を習いながらついに道教に帰した次第をつぎのように叙しているのは、道士についてそれを用いた例である。

借使し当年にして承平に値り、素業を擅ばし、底蘊を展尽して天下を兼善せしめしかば、其の功を積み徳を種うること如何と為すや。唯だ其の時、事と乖い、是に於いて退いて独善の計を作し、以て身を修め性を養い、日に聖腴を飲み、古仙上霊と之れが侶と為る。

ところで、道恒と道標の二法師は姚興の要請を拒絶して、「菩薩の兼済の道を弘めんことを勧めらるるも、然れども志力には限り有って実に堪えざる所なり」とこたえた。また二法師の立場に同調する僧遷たちに姚興があらためて与えた書簡には、「朕以為えらく、独善の美は兼済の功に如かず、自守の節は未だ物を拯うの大に若かず」と述べられている。かく「独善」が自利行の意味に、そして「兼済」が、『孟子』に「独善」と対比されている「兼善」の語をふまえつつ利他行の意味に用いられていることは明らかであろう。姚興は沙門のあり方を自利独善の立場とみなし、またここでは、道恒たち自身もみずから「独善」の立場に甘んずるものであると認めていることが察せられるのであるが、しかしながら、沙門が自利行と利他行の両途を兼綜する菩薩行の実践者であるとの信念と自覚は、もとより中国の沙門たちのあいだに揺ぎないものとして存在したのであった。そのことをひとまず、沙門と「孝」の問題をめぐって展開された仏教者の孝論に即しつつ考えてみることとしたい。

二

范縝の「神滅論」(『梁書』儒林伝)が、崇仏皇帝の梁の武帝みずからその禁圧にのり出さなければならなかったほど排仏の議論として大きな波紋を投じたことは人びとのよく知るところであるが、その結びに、「此の神滅を知れば何の利用有るや」、「神滅論」の実際的な効果はどこにあるのか、とみずから設

問したうえ、つぎのように述べている。

夫れ財を竭くして以て僧に赴き、産を破りて以て仏に趨るも、親戚を恤れまず、窮匱を憐れまざるは何ぞや。良に我れを厚くするの情は深く、物を済うの意は浅きに由る。

仏教に狂奔する在家信者のありようを、「厚我(自己の利益)」のことしか念慮になく、「済物(他者の救済)」にこころがけることのないものだと指弾するのである。かかる指弾は、范縝の同時代人である沈約が、天監八(五〇九)年、みずからの邸第に百人の僧を招いて八関斎を営むにあたっての回状である「捨身願疏」(『広弘明集』巻二八)に、州県に瀰漫する飢寒の困苦の存在に気づきながら、それらと「悉とく経縁することは難く」、「己れを虧いて物(他者)を贍らすことも未だ頓かに行なうに易からず」、そのように認識したうえで、「此の軽き因に藉りて来果(来世の果報)を証せんことを庶う」と正直に告白している、そのような精神構造を映し出したものとなしうるであろう。

范縝は、在家信者のありようにつづいて、出家者のありようをつぎのように指弾する。「家家ごとに其の親愛を棄て、人人ごとに其の嗣続を絶つ」。出家者が家族関係を放棄し、また祖先の祭りの担当者である子孫を絶つことを批判するのであり、つまり孝の徳に違背していることを批判するのであるが、ところでかかる批判は、すでに范縝以前においてもかなり言いふるされたものであった。たとえば東晋の孫綽の「喩道論」(『弘明集』巻三)である。「喩道論」は、仏教に向けられた疑問ないし批判を質問者の意見として紹介のうえ、それらにたいして奉仏者の立場から回答を与えた論文であるが、その一つの主要なテーマは、ほかでもなく仏教者と孝の問題であった。

質問者はまず孝の徳をつぎのように強調する。

周孔の教え(儒教)は孝を以て首と為す。孝は徳の至りにして、百行の本なり。本立ちて道生じ、神

明に通ず。故に子の親に事うるや、生けるときには則ち其の養いを致し、没しては則ち其の祀りを奉ず。三千の責、後無きより大なるは莫し。之れを父母に体し、敢えて夷毀せず。

『孝経』感応章に「宗廟に敬を致せば鬼神著る。孝悌の至りは神明に通ず」との言葉があるように、孝の徳を尽くすならば神々との交感も可能なのである。「三千の責、後無きより大なるは莫し」、三千と数えあげられるさまざまの罪のなかで子孫を絶やすことより大なるものはない、というのは、『孝経』五刑章「五刑の属は三千、而して罪は不孝より大なるは莫し」、および『孟子』離婁上篇「不孝に三有り、後無きを大と為す」から導かれた表現。また、「之れを父母に体し、敢えて夷毀せず」は、『孝経』開宗明義章「身体髪膚、之れを父母に受く。敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」にもとづく。かく、父母からの授かりものである肉体は傷つけてはならぬのである。しかるにどうであろうか。

而るに沙門の道は、所生を委離し、親を棄てて疎に即き、鬚髪を剃剔し、其の天れつきの貌を残う。生けるときには色養を廃て、終しては血食(祭祀)を絶ち、骨肉の親をば之れを路行くひとに等しくす。理に背き情を傷ること、此れより之れ甚しきは莫し。

仏教の出家主義は、両親にたいする孝養と祖先の祭祀の放棄にほかならぬ。范縝が「親愛を棄て」、「嗣続を絶つ」といっているのも、そのことである。そのうえ、沙門の剃髪の習俗は、すなわち肉体を傷つけるのであるから、そもそも「孝の始め」において孝の徳と抵触する。それにもかかわらず、沙門が「道を弘め仁を敷き、広く群生を済う」と、そのようにみずから主張するのはおかしくはないか。質問者はこのように問題を提起する。

子の父母にたいする愛情を基礎とし、それを拡延しては祖先崇拝、とりわけ祖先の祭祀を重視するところの孝は、旧中国におけるもっとも基本的な道徳であった。孝はしばしば忠とあわせて「忠孝」とよ

ばれるけれども、忠にたいして孝はより本源的であり、忠は孝から派生するものとすら考えられた。「孝を以て君に事うれば則ち忠」(『孝経』士章)とか、「忠臣を求むるには必ず孝子の門に於いてす」(『後漢書』韋彪伝)とかの言葉が生まれるのは、その故にほかならない。忠が機能する君臣の関係は「義合」、すなわち後天的で人為的な関係であるのにたいし、孝が機能する父子の関係は「天合」、すなわちいかんともしがたい先天的で自然の関係であると考えられ、それ故、臣下は君主にたいして、「三たび諫めて聴われざれば之れを逃れる」が、子は父にたいして、「三たび諫めて聴われざれば号泣して之れに随う」べきだとされたのである(『礼記』曲礼下篇)。君主と父親とが同時に重態におちいったと仮定して、もし一粒の丸薬しかない場合にはどちらを救うべきか。このような問題が提起されたとき、悖然として「父なり」とこたえた魏の邴原の話柄は(『三国志』魏志・邴原伝注『邴原別伝』)、忠にたいする孝の優越を端的にものがたっている。

かく孝は、中国人にとって、何ものにも優先する基本的な道徳であった。孝は「徳の本」であり、「教えの由って生ずる所」であった(『孝経』開宗明義章)。それだけに、沙門の出家主義と剃髪の習俗が孝の徳に抵触するとの批判にたいして、仏教者は真剣にとりくまねばならなかったはずである。そしてその結果、かなり特異な孝論が展開されることとなったのである。

孫綽も、沙門の出家主義と剃髪の習俗を否定するわけにはゆかぬ。しかしながら、中国においても、「遠く骨肉を棄て、跡を殊域に託し」、しかも「祝髪文身」の習俗に同化した呉の泰伯が「至徳」、「大賢」とたたえられている先例があり、「毀傷の過」はとりたてて問題とすべきほどのことではない、とかれはいう。それに何よりも、「身を立て道を行ない、永く厥の親を光かす」、そのような孝のあり方こそが貴いのである。孫綽がこのようにいうのは、『孝経』開宗明義章の「身を立て道を行ない、名を後

世に揚げ、以て父母を顕わすは孝の終りなり」をふまえてのことであるが、沙門はこの「孝の終り」を十全に実現するものなのである。何となれば、成道をとげたうえ、「還りて本国を照かし、広く法音を敷き、父王は感悟して亦た道場に昇り」、このようにして親を光栄あらしめた仏、またその仏の教えを身につけ、その行跡にならわんとする後進の沙門は、「逝没者をして福報を得て以て天に生ぜしめる」ことができるからであって、それこそ「兼善大通の道」というべきではあるまいか。孫綽はこのように主張する。「兼善大通の道」というのが、もとより利他行を指していること、いうまでもない。

つまり沙門は、「天下を兼善する」ところの「大通の道」、すなわち天下のものすべてを疎通させるところの道を実現するのであり、たしかに「孝の始め」においては違背しているかも知れぬが、死者の霊魂を救済し、天国に生きる光栄あらしめることによって、「孝の終り」を実現し得ている、というわけである。桓玄が「敢えて毀傷せざるに、何を以て剪削するや」と問うた時、慧遠が「身を立て道を行なう」と答えたというのも(『高僧伝』慧遠伝)、その意味であるにちがいない。また唐の明槩は、傅奕の排仏論が、「忠臣孝子を求め、世を佐け民を治めしめんと欲すれば、唯だ孝経一巻と老子二篇を読み、広く仏経を読むことを須いず」と述べるのへの反論として、「世間の忠孝」に「出世(間)の忠孝」を対置し、つぎのように主張する。

尋ぬるに此の経(孝経と老子)は但だ世間の忠孝を明らかにし、未だ出世の忠孝に及ばず。何となれば、夫れ俗に処りて躬ら耕し、親を奉じて以て力を竭くすと、出家して道を修め、法を尊んで以て慈を興すとあり。力を竭くす者は現前の小恩に答え、慈を興す者は将来の大徳に報ゆ。暫らく敬養に乖い、親を慢るが似若しと雖も、終に能く済抜してこそ方めて至孝と為す。

(『広弘明集』巻一二「決対傅奕廃仏法僧事」)

かく、沙門は一人が出家することによって肉親を救済し得るだけではない。慧遠の「沙門不敬王者論」出家篇(『弘明集』巻五)のいうところでは、もし一人が沙門としての徳を全うするならば、「道は六親に洽く、沢は天下に流れ、王侯の位に処らずと雖も、亦た已に皇極に協契し、生民を在宥する」のである。つまり、六親にとどまらず、天下の全体に恩沢は流れ、生民のすべてをあるがままに生を遂げしめることとなるのである。「博く民に施して能く衆を済う」ことは尭舜ですら頭を悩ます事業であるとは『論語』雍也篇の言葉であるが、沙門は王侯の位におらぬにもかかわらず、それを実現することができるのである。

仏教者はこのような孝こそが大孝であり至孝であると主張した。しかしこのような主張にたいしては、またそれが家族関係に基礎をおかぬ無差別的な孝であるとの批判が向けられた。『孝経』聖治章に、「其の親を愛さずして他人を愛する者は、之れを悖徳と謂い、其の親を敬わずして他人を敬う者は、之れを悖礼と謂う」とあるからである。かかる批判にたいして、仏教者が反論の拠りどころとしたのは、たとえば『梵網経』巻下のつぎの思想であった。

一切の男子は是れ我が父、一切の女人は是れ我が母。我れは生生、之れ従り生を受けざるは無し。故に六道の衆生は皆な是れ我が父母。

六道のいずれかに位置をしめつつ永劫に生死をくり返すという輪廻の思想に従うならば、すべての生きとし生けるものが、いずれかの生におけるわが父母であるやも知れぬ。かくして北周の王明広は、衛元嵩の排仏論にたいする反論としてつぎのように述べる。

礼(『礼記』祭義篇)に云わく、小孝は力を用い、中孝は労を用い、大孝は匱しからず、と。沙門の孝為るや、上は諸仏に順い、中は四恩に報い、下は含識の為めにす。三者匱しからず、大孝は一な

り。（『広弘明集』巻一〇）

唐の法琳も、傅奕の排仏論にたいする反論である『破邪論』、その巻下につぎのように述べる。

（沙門は）形は親を奉ずるを闕くと雖も、内には其の孝を懐く。……沢は怨親に被りて以て大順を成し、福は幽顕を霑して豈に小違に拘らんや。

また『破邪論』の主旨をいっそう徹底させるために書かれた『弁正論』、その巻六の十喩篇に、「識体は輪廻し、六趣（六道）は父母に非ざるは無く、生死変易し、三界に孰れか怨親を弁たんや」、「無明は慧眼を覆い、生死中を来往す。往来して所作多く、更互に父子と為る。怨は数ば知識と為り、知識は数ば怨と為る」という仏典の言葉を引用したうえ、(1)つぎのように述べる。

沙門は俗を捨てて真に趣き、庶類を天属（親族）に均しくし、栄を遺てて道に即き、含気を己れの親に等しくす。

かく、一人が出家することによって、親兄弟にとどまらず、すべての衆生を救済することができるのであり、それこそ至孝、大孝とよばれるべきである、と仏教者は主張した。かかる孝論には、曇鸞の『浄土論註』に、「応に知るべし、自利に由るが故に則ち能く利他す。是れ自利す能わずして能く利他するには非ざるなり」、「応に知るべし、利他に由るが故に則ち能く自利す。是れ利他す能わずして能く自利するには非ざるなり」というところの、大乗仏教のテーゼが貫徹されている。自己を救い得るものにしてはじめて他者を救うことができ、他者を救い得るものにしてはじめて自己を救うことができる、すなわち自己の救済と他者の救済とは同時相即的に成就されねばならぬ、というのである。(2)

三

北周の道安の「二教論」仙異涅槃篇(『広弘明集』巻八)は、道教を「吾我」に執する立場と認め、それにたいして仏法は、生あるものを空幻とみなすから「済物」、すなわち衆生済度を実現することができるのだといっている。

仏法は生有るものを以て空幻と為す。故に身を忘れて以て物を済う。道法は吾我を以て真実と為す。故に服餌して以て生を養う。

これはもとより道教をおとしめるための発言であるけれども、しかしながらわれわれは、道教徒みずからがあまねき「済物」を目的とはせず、むしろ限定された対象、あるいは自己一個の救済を目的とする、そのような立場こそ自分たちの立場であると表明している場合のあることに注目しなければならない。顧歓の「夷夏論」(『南斉書』高逸伝)に、「仏教は文にして博、道教は質にして精。精は麤人の信ずる所には非ず、博は精人の能くする所には非ず。仏言は華にして引、道言は実にして抑。抑なれば則ち明るき者のみ独り進み、引なれば則ち昧き者も競い前む。仏経は繁にして顕、道経は簡にして幽。幽なれば則ち妙門は見難く、顕なれば則ち正路は遵い易し」と前提したうえ、「仏跡は光大なれば、宜しく以て物を化(教化)すべく、道跡は密微なれば、利用して己れの為めにす」と述べ、道教が優り、仏教が劣るとしているのがそれである。

顧歓のこのような見解は、すでに顧歓に先だって、仏教との対比のうえのことではないけれども、東晋の葛洪の『抱朴子』に顕著に認められるのであって、葛洪はその内篇序に、迷妄の徒を相手とはせぬ

ことを明言する。「豈に暗塞の為めに必ず能く微を窮め遠きを暢ばさんや」。「其の与に言う可からざる者には見せしめざるなり」。そして、『抱朴子』に開陳されている仙道体得に至る道は、修行者個人のきわめて強固な意志の力と長期にわたる実践の過程を必要とするものであった。「仙道の成ることは遅く、禁忌とする所は多く、超世の志と強力の才無き自りは、之れを守る能わず」(対俗篇)。富貴とは関係がなく、祭祀や祈禱も無益である。「夫れ長生を求め、至道を修むるには、訣は志に在り。富貴には在らざるなり」(論仙篇)。「祭禱の事は無益なり。当に我れの侵す可からざるを恃むべきなり。鬼神の我れを侵さざるを恃むこと無きなり」(道意篇)。葛洪の神仙道において至要とされたのは何よりも錬金錬丹であったが、錬金錬丹の薬材を得るためにはさまざまの苦労がともない、多大の資力を必要とすること、葛洪自身が告白するところであり、また錬金錬丹を行なうにあたっては口訣が必要であった。口訣とは仙経の表面には示されざるところの秘要であって、師からじきじきに伝授されるものであり、他人に妄りに伝えてはならぬものである。しかも、錬金錬丹は山中にこもって斎戒したうえで行なわなければならなかった。(3) かく、葛洪にとっては自力による自己の救済こそが至上の課題であったのであり、(4) そのような独善のあり方を、儒者をおとしめつつつぎのように誇っている。「儒者は名利に汲汲たるも、道家は一を抱きて以て独善す」(明本篇)。

しかしやがて、そのような金丹至上主義にたいする反省が道教それ自体のなかからおこる。梁の陶弘景の編纂にかかる『真誥』、その巻五甄命授第一にいう。

草木の薬を食するも、房中の法及び行炁・導引を知らざれば、服薬するも無益なり。終に得道せず。若し至志もて霊に感じ、存する所(存思の対象)必ず至る者も、亦た草薬の益を須いざるなり。若し但だ房中・導引・行炁を行なうを知るのみにて、神丹の法を知らざれば、亦た得仙せざるなり。若

し金汋(液)神丹を得れば、其の他の術を須いざるなり。立ちどころに便ち仙たり。

ここには道術が、草木薬の服餌にはじまり、房中、導引、行炁あるいは存思、そして錬金錬丹と次第に価値あるものとして位置づけられている。『抱朴子』ならばここで打ちきりになるところだが、しかるに『真誥』はさらに言葉をついでつぎのようにいう。

若し大洞真経を得る者は、復や金丹の道を須いざるなり。之れを読むこと万過なり畢らば便ち仙たり。

すなわち、経典の読誦に錬金錬丹にまさる至高の価値が与えられているのであって、崑崙山上に存在する九府の仙官の官秩を論ずるにあたっても、「大洞真経」に明るいものが仙卿、金丹を服用するものが大夫、衆芝すなわち草木薬を服用するものが御史となる、といっている。ことわるまでもなく、卿、大夫、御史は現実世界における官僚組織の序列の投影である。『真誥』には、巻九協昌期第一にも、「道徳経五千文を読むこと万遍なれば則ち雲の駕は来り迎えん」との太極真人の言葉がある。つとに後漢末の三張道教教団、いわゆる五斗米道教団においても、老子五千文を信者すべてに習わせることが司祭者たる祭酒の重要な任務であったと伝えられるが(『三国志』魏志・張魯伝注『典略』)、経典の読誦に功徳を認めるのは、本来やはり仏教のものであったろう。梁の皇侃が『観音経』の読誦に擬して『孝経』二十遍の読誦を日課としたというのは(『梁書』儒林伝)、仏典読誦の功徳を儒教経典にまで移した事例である。

『真誥』では、経典読誦という簡便な方法に錬金錬丹にまさる価値を認め、経典読誦の功徳として昇仙がかなえられるとされているのであるが、かかる方向は、『太上洞淵神呪経』と『元始无量度人上品妙経』においてよりいっそう徹底されている。『神呪経』巻一には、『神呪経』をただ奉持し供養しさえ

するならば、劫の尽きんとする天地更生の時にあたって災厄から救われることが説かれ、『度人経』巻一には、『度人経』を読誦するならば、読誦する本人が昇仙を保証されるだけではなく、「億曾万祖の幽魂苦爽」まで救済されることが説かれているのである。(5)

そして、より時代がくだると、従来の薬物を用いての錬丹を外丹とよび、それにかわって、人間の肉体そのものを鼎鑪とみなし、体内の精、気、神を煉成する内丹が重視されることとなった。たとえば、陳摶の『陰真君還丹歌注』にいう。「世人は多く五金、八石、諸般の草木を取りて之れを焼き、大還丹を覓めんと要す。豈に妄ならずや」。また全真教では、自己一個の修養とともに、他者の教化と救済が強調された。たとえば、『晋真人語録』(6)につぎの言葉がある。

若し真功を要する者は、須らく是れ心を澄ませ意を定めて精神を打畳し、無動無作、真清真浄、抱元守一、存神固炁してこそ乃ち真功なり。若し真行を要すれば、須らく修行して徳を蘊み、貧しきを済い苦を抜き、人の患難を見ては常に拯救の心を懐き、或いは善人を化誘して入道修行せしめ、為す所の事は人を先にして己れを後にし、万物に与して無私にしてこそ乃ち真行なり。

「功」とは自己の修養、「行」とは対他的社会的な行為であるが、かかる功と行とが「両全であってこそ是れを真人と謂う」のである。また、七真の一人の郝大通の弟子である王志謹の『盤山語録』にもつぎのごとき言葉が随処に見出される。「道人の日用、天を体し地に法り、常に清く常に静かに、明にして昧まず、物を済い生を利す……」。「自来、学道の人は只許ら己れを苦しめて他を利し、暗かに功行を積む」。「……緊切に心を用い、勤修精進し、凡心を遣尽し、自利利他し、遞いに相い救抜して因循す可からざるなり」。

かくして、高鳴の「淵静観記」(『甘水仙源録』巻一〇)によると、陳志益は長春真人丘処機に謁するに

及んで、「修行の要、独り其の身を善くするよりは、広く道場を建てて大利益の事を為すに若かず」と気づき、各地に全真教の道場を設けたという。王惲の「衛州胙城県霊虚観碑」(『甘水仙源録』巻九、『秋澗集』巻五三)は、修羅の世界と化した金、元交替期にあたって、「設教の本」となすべく道場を設けた李志遠のことを叙するが、そこにつぎのようにいうのは、また陳志益の脚注ともなし得るのではあるまいか。

> 全真の教え為るや、始めは以て真を修め俗を絶ち、遠引高蹈し、景を山林に滅すること標枝野鹿の如く、漠然と世と接せず。果なるかな、之れを難しとする末し。之れを終にしては跡を人間に混じ、泥滓に蟬蛻し、兼善済物を以て日用の方と為す。豈に道真を以て身を治め、緒余を以て国を為め、土苴(土芥)を以て天下を治むるか。……長春真人丘公(丘処機)の先朝に在りし時の如き、皇帝請問するに、首として治国保民を以て本と為す。其の利亦た博しと云わんか。

(1) 前者の出典は未詳。後者は、『十住毘婆沙論』巻七にほぼ同様の句がある。
(2) 本節に論じた仏教者の孝論に関しては、下記論文を参照。Kenneth Ch'en, "Filial Piety in Chinese Buddhism", Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 28, 1968.
(3) 吉川忠夫「抱朴子の世界(下)」『史林』四七巻六号、同「師受考——『抱朴子』内篇によせて」『六朝精神史研究』同朋舎、一九八四年、参照。
(4) 麦谷邦夫「初期道教における救済思想」『東洋文化』五七号、参照。
(5) 同右。
(6) 『晋真人語録』の素性は不明であるが、つぎの引用文は、『重陽全真集』巻一〇の「玉花社疏」に、「晋真人云わく」として引かれている。

5 真人と聖人

吉川忠夫

一

「五経に真の字無し。始めて老荘の書に見ゆ」と看破したのは、顧炎武の炯眼であった(『日知録』巻一八「破題用荘子」)。従って当然に、真人なる言葉も概念も本来的に道家のものなのであって、それは『老子』にこそあらわれぬけれども、『荘子』からの挙例にはことかかぬ。たとえば大宗師篇に、「真人有りて而る後に真知有り」と述べたうえ、そのありようを「古の真人は寡しきに逆わず、成んなるに雄らず、士を謨らず……」と描写し、あるいは天下篇に、関尹と老聃を「古の博大真人なるかな」と称賛しているごとくである。かりに『文子』の定義を借りるならば、真人とは「天地の道を得しもの」のことであり(『文選』巻四「南都賦」李善注引)、『荘子』に登場する神人や至人も、真人とほぼ同義と考えてよいであろう。

さて本章の一方の主題である聖人は、けっして道家に固有の言葉でも概念でもないけれども、真人との関連で考えるために、ひとまずやはり『荘子』について検討を行なうならば、逍遥遊篇に「至人は己

れ無く、神人は功無く、聖人は名無し」とあるのをはじめとして、天地篇には神人を最高の存在としての神人・徳人・聖人についての論述があり、天下篇には天人を最高の存在としての天人・神人・至人・聖人・君子についての論述がある。天下篇では、「宗を離れざる」のが天人、「精を離れざる」のが神人、「真を離れざる」のが至人、「天を以て宗と為し、徳を以て本と為し、道を以て門と為し、変化に兆す」のが聖人であると語られているが、そこにまた「内聖外王の道」が説かれていることにも注目されるであろう。聖人の徳を内に抱きつつ、それを外にはたらかせて万物を化育するところの王者の道である。『荘子』は「内聖外王の道を明らかにする」ものにほかならぬというのは、西晋の『荘子』注釈家である郭象の見解であるが(1)、天道篇においても「帝王聖人」といい、あるいはまた「帝王天子の徳」と「玄聖素王の道」とが対比され、聖人と帝王とが内外一体のものとして提示されているのである。

そもそも聖人の「聖」には、後世その文字に託せられるような重い意味はなく、聡明な人間に与えられる一般的な呼称に過ぎなかったという。ところが、春秋末から戦国時代にいたって情況に変化が生じ、全智全能の天下の救済者たる観念が託せられるようになった。そのことをごく巨視的に見るならば、秦の天下統一に帰結する政治の季節の時代を迎えた事実と深く関係するのであろう。たとえば『論語』雍也篇に、「如し博く民に施して能く衆を済うもの有らば、如何。仁と謂う可きか」、そのように問うた子貢に、孔子が「何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶お諸れを病めるか」と答えている問答がある。さらにいっそう直截的な表現として、『墨子』に「聖人は天下を治むるを以て事と為す者なり」(兼愛上篇)とあり、『韓非子』に「聖人なる者は是非の実を審らかにし、治乱の情を察するなり。……将に以て群生の乱を救い、天下の禍を去る」(姦劫弑臣篇)とある。そして、『孟子』にはまたつぎの言葉がある。「聖人は人倫の至りなり」(離婁上篇)、「聖人は百世の師なり」(尽心下篇)。人倫の最高完善な具

現者、時代をこえて普遍の人間の教師が聖人とされているのである。『荀子』に「聖なる者は倫を尽くす者なり、王なる者は制を尽くす者なり。両つながら尽くす者は以て天下の極と為るに足る」(解蔽篇)というのは、『孟子』の立場を継承するものと認むべきであるが、かくして治者としての聖人、すなわち「聖王」の観念が成立する。「百世の師」であり、「制を尽くす者」である聖王は、それ故にまた文明の創造者でもなければならなかった。『墨子』節用中篇に、古の聖王が飲食の法や衣服の法等々を制作したとの記述があるほか、『周易』繋辞下伝は、網罟の創造を包犠に、耜耒の創造を神農に、舟楫、服牛、乗馬等の創造を黄帝、堯、舜に帰しており、それは「作者之れを聖と謂い、述者之れを明と謂う」という『礼記』楽記篇の言葉として定着する。(2)

ところで、このような聖人観念に対立したのは、反政治主義、反文明主義の立場に立つ道家であったとしなければならない。「聖を絶ち智を棄つれば民の利は百倍す」とは、『老子』一九章の言葉である。もっとも『老子』の場合には、「民の利」といい、また二章に「聖人は無為の事に処り、不言の教を行なう」との言葉があるように、聖人はやはり教化者たる性格を濃厚に有するのであるが、『荘子』によって立場はすこぶる徹底された。「聖人は務めに従事せず」(斉物論篇)、「物を通ずるを楽うは聖人に非ざるなり」(大宗師篇)、「聖人の治むるや、外を治めんや」(応帝王篇)、「聖人生まれて大盗起こる」(胠篋篇)。かくして、聖人にかわるより上位の存在としての真人が高唱されることとなったのであろう。既述のごとく、『荘子』天地篇や天下篇に、真人と同義の神人や至人が聖人の上位に序列づけられていることに注目されるのである。

二

漢の淮南王劉安の『淮南子』では、その折衷的な立場を反映してか、真人と聖人の両者が最高の人格とされているが[3]、黄帝と老子を「得道の聖人」、周公と孔子を「治世の聖人」とよび、「得道の聖人」を最高の存在と認めたのは、東晋の神仙家の葛洪であった。葛洪はその『抱朴子』に、「俗に所謂る聖人なる者は皆な治世の聖人にして、得道の聖人には非ず。得道の聖人は則ち黄老是れなり。治世の聖人は則ち周孔是れなり」と述べ(弁問篇)、「得道の聖人」である黄帝と老子が「治世の聖人」である周公と孔子にまさるのは、黄帝は「能く世を治めて太平を致き、而うして又た昇仙し」、老子は「既に礼教を兼綜し、而うして又た久視し」たからであるといっている(明本篇)。つまり、「道」を体得するならば、「内は以て身を治め、外は以て国を為める」ことができるからであり、黄帝と老子は治身と治世の両途の兼綜者であったからである。われわれはここで『荘子』逍遥遊篇に登場する藐姑射の山の神人、すなわち「肌膚は冰雪の若く、淖約として処子の若く、五穀を食らわず、風を吸い露を飲み、雲気に乗り、飛竜に御して四海の外に遊ぶ」ところの神人について、郭象がつぎのように注釈を施していることをあわせて想起してもよい。

> 夫れ神人は即ち今の所謂る聖人なり。夫れ聖人は廟堂の上に在りと雖も、然れども其の心は山林の中に異なること無し。世は豈に之れを識らんや。

廟堂の上に在るところの聖人とは、治世者としての天子のことにほかならぬ。唐代においては、聖人がただちに天子を意味したこと、安積澹泊の『湖亭渉筆』巻一「聖人」に指摘がある通りであるが、とも

かく郭象は、そのような聖人が実は神人のありようと心を一にするというのである。

さてまた葛洪は、「聖人は全能無し」という『列子』天瑞篇の言葉にあい呼応するかのように、聖とは「人事の極号」であって、某聖から用兵の聖に至るまで、あらゆる分野にわたって聖人は存在すると語っているけれども(弁問篇)、「得道の聖人」は全能の聖人とよんでもよいところのものであり、またすでに真人とよんでもよいところのものであるにもかかわらず、それを肯えて聖人とよんだのは、「治世の聖人」としての天下の救済者、教化者たる性格をあわせ有することを強調したかったがためであろう。そして黄帝は昇仙し、老子は久視し、つまり永遠の生命を獲得したといえば神仙にほかならぬのであり、『抱朴子』はそもそも神仙について語ることを主眼とする書物なのだが、神仙を神々にあおぐところの宗教として成立した道教では、真人は神仙を意味することとなった。

真人の「眞」の文字がそもそも仙人昇天の象形であるというのは『説文解字』八上の説であって、「僊(仙)人が形を変えて天に登るなり」と説明したうえ、その字形を「匕、目、乚に从う。匕は之れを乗載する所以」と解剖する。段玉裁の注釈をも参照するならば、「匕」は変化の象徴、「目」に従うのは「養生の道は耳目を先と為し、耳目を尋真の梯級と為す」からであり、「乚」は「匿」、すなわち隠れるの意であり、「匕」は変化し隠形した僊人が天に登るにあたっての乗物なのである。神仙説に魅惑された秦の始皇帝が、「真人なる者は水に入るも濡れず、火に入るも爇けず、雲気を陵ぎ、天地と与に久長なり」と説く方士の盧生に心を動かされて、「吾れは真人を慕う。自ら真人と謂い、朕とは称せじ」と語ったというのは(『史記』秦始皇本紀)、真人が明らかに神仙を意味することの早い例としてよいであろう。盧生の言葉が、『荘子』のつぎの言葉にもとづいていることは疑いがない。

至人は神なり。大沢は焚けるとも熱す能わず、河漢は沍るとも寒えしむる能わず。……雲気に乗り、

日月に騎りて四海の外に遊び、死生も已れを変うること無し。（斉物論篇）

古の真人は……高きに登るも慄れず、水に入るも濡れず、火に入るも熱からず。（大宗師篇）

そして、曹植の「飛竜篇」に、雲霧の立ちこめる太山で出会った顔色鮮好なる二童を「我れは真人と知り」、長跪して道を問うたというところの真人、阮籍が蘇門山中に訪うたところの真人（『世説新語』棲逸篇）、あるいはまた桓温が謝尚を評して、「北窓の下に脚を企たせて琵琶を弾ずれば、故より自のずから天際の真人の想有り」というところの真人（同、容止篇）、いずれもすべて神仙である。

道教では、神仙は真人のほか、真仙とか真霊とかともよばれたが、神仙にもさまざまの階位が設けられ、真人はしばしば神人の下位、仙人の上位の存在として序列づけられるようになった。たとえば『太平経』は、天地間のさまざまの存在を九等に序列し、それぞれの職能をつぎのように定めている。㈠形無く気に委せる神人―元気（を治む）、㈡大神人―天、㈢真人―地、㈣仙人―四時、㈤大道人―五行、㈥聖人―陰陽、㈦賢人―文書、㈧凡民―草木五穀、㈨奴婢―財貨（巻四二）。また、つぎのようにも述べている。神人、真人、仙人、道人、聖人、賢人が「天治」を助け、神人は天を、真人は地を、仙人は風雨を、道人は教化吉凶を、聖人は百姓（民）を治めることをそれぞれつかさどり、賢人は聖人を輔佐して万民の録を治める（巻七一）。つまり、『太平経』によるならば、天を治める神人にたいして、真人はいわば地上世界を治める総代表とでもいうべき存在なのであって、聖人もその下位に序列されていることに注目されるであろう。『列子』黄帝篇に、列姑射山の神人について、「仙、聖も之れが臣と為る」というのも、同じ文脈で考えてよいかも知れぬ。また班固が劉邦（漢の高祖）のことを「真人は覇上に翔る」と叙し（『史記』秦始皇本紀末）、劉秀（後漢の光武帝）が「白水真人」とよばれ、あるいは曹操（魏の武帝）がやはりしばしば「真人」と称せられたように、天命を受けて革命を行ない、あらたな王朝を創業すべ

き人物を真人とよぶことが、西暦紀元前後から広く行なわれるようになるが、そのことは地上世界の総代表を真人とする『太平経』の考えと無縁ではあるまい。(4)

ただし、道教における神仙の序列がいつも『太平経』のように一定していたわけではない。たとえば顧歡は、その「夷夏論」にたいする袁粲の批判、それをさらに反駁する文章のなかで、「仙は変じて真と成り、真は変じて神と成る。或いは之れを聖と謂う。各の九品有り」と述べている(『南斉書』高逸伝)。これはつまり仙人、真人、神人(ないし聖人)の階位を設け、それぞれをさらに九品に分ける神仙二七品説であって、「太真科」が小乗仙を上仙・高仙・大仙・神仙・玄仙・真仙・天仙・霊仙・至仙の九品に、中乗真を上真・高真・大真・神真・玄真・仙真・天真・霊真・至真の九品に、大乗聖を上聖・高聖・大聖・神聖・玄聖・真聖・仙聖・霊聖・至聖の九品に、あわせて二七品に分けているのに対応する。(5)また陶弘景の『周氏冥通記』巻三には、真人の階位を上真の上・中・下、中真の上・中・下、下真の上・中・下、仙人の階位を上仙の上・中・下、中仙の上・中・下、下仙の上・中・下、あわせて一八階に分ける記述がみられる。いずれにしても、顔真卿の「南岳魏夫人仙壇碑」に「男の高仙を真人と曰い、女を元君と曰う」と説明しているように、真人は仙人の上位に位する上級の神仙であるが、かくのごとく「同に真人と号すと雖も、真品には乃ち数有り、倶に仙人と目すとも、仙に亦た等級千億有り」(『真霊位業図』序)、しかも地上世界の「朝班の品序」の投影としての官僚組織が神仙世界にも厳然と存在すると考えられたのであって、嘘かまことか、彭祖は「天上には尊官大神多く、新仙の者は位卑く、奉事する所の者は一に非ず。但だ更に労苦するのみなれば、故より登天に役役たるに足らず」と考え、地上世界に八百余年もとどまりつづけたという(『抱朴子』対俗篇)。

ちなみに、唐代以後になると、歴史上の老荘道家の人物や著名の道士に「真人」の称号を贈ることが

行なわれるようになった。たとえば唐の玄宗の天宝元(七四二)年には、荘子に南華真人、文子に通玄真人、列子に沖虚真人、庚桑子に洞虚真人の称号を贈るとともに、これら四子の書物を「真経」とよぶこととし、元の世祖の時代には、全真教の王重陽に真君の称号を、馬鈺以下のいわゆる七真に真人の称号を贈っている。その後、七真の称号も真君と改められた。(6)

三

仏教においては、真人は四果の第一の阿羅漢の訳語として用いられた。時として仏が真人とよばれることもあったけれども、仏は聖人とよばれるのがおおむねであった。「大聖」といえばただちに仏を意味すること、奉仏者の文章に常見のことがらであるし、あるいは梁の沈約の「均聖論」(『広弘明集』巻五)に、「内聖と外聖とは義は均しく理は一なり」というところの内聖とは仏のことにほかならず、外聖とは中国の聖人のことである。(7) かく、仏がもっぱら聖人をもってよばれたのは、東晋の孫綽の「喩道論」(『弘明集』巻三)に仏を定義して、「夫れ仏なる者は道を体する者なり。道なる者は物を導く者なり。感に応じて順通し、無為にして為さざる無き者なり」というように、仏は「道」の体得者であるとともに、その「道」が「物(衆生)」の「感(はたらきかけ)」に融通無礙に応じつつ「物を導く」ところの作用の面でとらえられ、つまり仏の無為にして為さざるなき教化者としての側面が強調されることがすくなくなかったからであろう。そこには、中国の古代以来の聖人観念が色濃く影をおとしているように感ぜられる。

ところで、「赤肉団上に一無位の真人有って、常に汝等諸人の面門従り出入す」といったのは、唐の

禅者の臨済義玄であった。生身の肉体に活潑々地とはたらく「無位の真人」とは、すなわち自己の主宰、本来の自己にほかならぬが、臨済がこのように真人の語を使用したとき、もとより阿羅漢あるいは仏の訳語としてのそれではなく、『荘子』以来の真人が意識されていたのであろう。しかしそれは、道教の真人とは異なって階位をもたず、聖凡のいかなる限定をも絶している。臨済の「無位の真人」にたいして、後世の禅者は、それが無位ではあるにしても真人という絶対者を定立する立場であることを批判したのだが(8)、しかしここに至って、真人が各個人の日常的な活作用として内在化されたことを見逃すべきではない。そしてそのことは、新道教とよばれる全真教についても顕著にみとめられるところである。

たとえば、丘処機の弟子にして全真教第六代の掌教となった尹志平は、「和陳学士」と題する七絶に、「本来の面目是れ真仙」とうたう(『葆光集』巻上)。あるいはまた郝大通の弟子である王志謹の『盤山語録』は、「過去の師真神人の目前に来到して心地の事を付嘱するを親見する者有って、若し心の承認すること有れば、便ち是れ邪に着す。若し除去せずんば、心病を養成し、法の療す可き無し」と戒しめ、それよりも何よりも、修行人は「先ず自己の本分事を明らむるを要す」と教える。「自己の本分事」は、「元本の真霊」、「自己の元本の真宗」、「妙本の霊源」などともよばれている。王重陽の七律「修行」に、「一たび天真を見るを得て自従り、今日方めて旧日の人を知る」(『重陽全真集』巻一)とうたい、七絶「金丹」に、「本来の真性をば金丹と喚び、四仮を鑪と為して団を錬り作す」(巻二)とうたうところの「天真」や「本来の真性」も同様であろう。このうち、「天真」の語は、つとに六朝時代の文献にも散見するが、とりわけ唐代の禅者の愛用するところであった(9)。

ともかく、各個人に内在する「本来の真性」、「本来の面目」、「自己の本分事」の自覚、そのことによってこそ真人は現前するとせられたのであって、それは近世中国における「聖人学んで至るべし」との

自覚の深まりともあい呼応するのにちがいない。そしてそのこととともに、全真教の七真が死後に真人の称号を贈られただけではなく、丘処機がすでに生前においてチンギス・カーンから神仙をもってよばれ[10]、あるいはまたとえば尹志平が羽化に先だつ二年前の一二四九年に清和演道至徳真人の称号を授けられていることも、興味深い事実としなければならない。

(1) 『荘子注』序。ちなみに馮友蘭は、『新原道』の緒論において、中国の哲学のいかなる一派いかなる一家も「内聖外王の道」を説くものであるという。

(2) 以上の聖人観念の展開については、顧頡剛「聖、賢観念和字義的演変」『中国哲学』一輯、参照。

(3) 金谷治「『淮南子』の研究」『秦漢思想史研究』日本学術振興会、一九六〇年、参照。金谷氏はつぎのようにいう。「真人が人々の精神を高めるための観念的な理想像であったのに対して、聖人こそは人々に実践の目標を与える現実的な理想像であった」(五四六頁)。

(4) 吉川忠夫「真人と革命」『六朝精神史研究』同朋舎、一九八四年、参照。

(5) 『道教義枢』巻一「位業義」、『三洞珠嚢』巻七「二十七中法門名数品」の引用による。『雲笈七籤』巻三「道教三洞宗元」では、宇宙の最高神である元始天尊が往まう大羅天の下層に太清境、上清境、玉清境の三境を置き、太清境に上仙から至仙までの九品の仙を、上清境におなじく九品の真を、玉清境におなじく九品の聖を配当している。福永光司「天皇と紫宮と真人――中国古代の神道」『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年、参照。

(6) 真君も、そもそもは『荘子』斉物論篇に、「其れ遞いに相い君臣と為るか、其れ真君の存すること有るかとみえる。

(7) 本講座第一三巻『中国宗教思想1』の「内と外」の章、参照。

(8) 入矢義高「雪峰と玄沙」『自己と超越――禅・人・ことば』岩波書店、一九八六年、参照。

(9) 中嶋隆蔵「天真仏の思想とその周辺――『究竟大悲経』を中心に」『集刊東洋学』五四号、参照。

(10) 『長春真人西遊記』。

5 行為と価値

1 善と悪

神塚淑子

一 善悪と天の賞罰

善と悪は道徳的な価値観に関する概念であると同時に、善悪の基準が絶対的な超越者に求められるという点においては、宗教上の概念でもある。

中国古代において、人の行為の善悪の審判をつかさどると考えられたのは、「上帝」または「天」の名で呼ばれる天上の神である。天の神が人の行為の善悪に従って賞罰を降すという考え方は、素朴な宗教的観念として早くから見られる。「天道は親(親疏の情)無く、常に善人に与す」(『老子』第七九章)とか「積善の家には必ず余慶あり、積不善の家には必ず余殃あり」(『易経』坤卦文言伝)など、よく知られている言葉を挙げるまでもなく、行為の善悪に対して天が慶福・禍殃の賞罰を降すというのが人々の一般的な観念であったといえる。こうした観念は、個々の人間の道徳実践の面のみならず、政治思想・社会思想の面にも大きな影響を及ぼした。

『書経』や『詩経』では、天の神が地上の人間、とりわけ人々を統治する王者の行為を監視していて、

その善悪に応じて禍福を降すという記述が見られる。たとえば、『書経』商書・湯誥では、夏の桀王が滅ぼされ殷の紂王が興ったことについて、「天道は善に福し淫に禍す。災を夏に降し、以て厥の罪を彰らかにす」といい、また、商書・伊訓では、天命は特定の王家のもとにいつも留まるものではないことを述べて、「惟れ上帝常ならず、善を作せば之に百祥を降し、不善を作せば之に百殃を降す」という。これらは天の神が善を行なう有徳の人物に対して福祥として国家統治の天命を賦与し、逆に、不善の王者からは天命を奪うことを述べたものであり、中国の王朝支配の基本的な思想をあらわしている。天命を受けた王者が天子として国家を統治するという政治思想は、このように行為の善悪という倫理観念と不離の関係にあったのである。『詩経』大雅・大明にも、「天は在下を監て、命あり既に集まる」という一節があり、天が地上の人々の行為の善悪を監視し、その結果、周の文王に天命が授けられたことをいっている。

『書経』や『詩経』のこのような考え方を承けて、『墨子』では天の賞罰ということをより明確に述べている。『墨子』天志篇の記述をまとめると次のようになる。天は義を欲して不義を悪むものである。義に従事すれば、賞として生・富・治などの福禄が与えられ、不義に従事すれば、罰として死・貧・乱などの禍祟が与えられる。天子は天の意に順わなければならない。天の意とは、すべての人々を愛し利することである。天の意に順って、人々を博く愛し厚く利する義の政治を行なった者は聖王と称せられ、天の意にそむいて人々をそこなう政治を行なった者は暴王と呼ばれる。

以上にまとめた『墨子』天志篇の記述は、義と不義、(1)すなわち善と悪、の区別の基準が、天の意に合致するか否かというところに求められることを明らかに述べている点で注目される。『墨子』のこうした考え方は、漢代の災異思想に継承される。災異思想というのは、自然界に起こる異常現象(災害と怪

異)は人君が天の意志に反する行為を犯したことに対する天の譴告であるとするもので、前漢の董仲舒(?—前一〇四?)らによって説かれたものである。災異思想においても、天が人君の行為の善悪を監視していることが前提とされ、その善悪の基準は天の意志に合っているかどうかという点に置かれている。そして、董仲舒の著した『春秋繁露』では、天の意志は具体的には春夏秋冬の四季の「気」の変化として示されるものであり、人君はそうした自然界の法則性に順う政治を行なうことが求められていると述べる。善悪の基準を天の心に置き、天の心を地上に実現することが政治の理想であるという考え方は、道教にも吸収され、『太平経』(後漢末から六朝時代に成立した道教文献)においてもこのことを強調している。

以上に述べたことは、人の中でもとりわけ天子の行為の善悪が問題にされ、善悪という観念が政治思想と直結していた例である。では、より一般的に、ひとりひとりの人間の行為の善悪と天の賞罰との関連について、どのように考えられていたのであろうか。ここで注目されることは、道教ではこの天の賞罰のしくみがきわめて具体的に説かれているということである。

『太平経』では、人の身体の中に神が入りこんでいて、その神が人の行ないの善悪を察知すると述べる。「善を為すも亦神自らこれを知り、悪も亦神自らこれを知る。他神と為すに非ざるなり、乃ち身中神なり」(『太平経鈔』乙部)とし、その「身中神」の中でもとりわけ人の心臓に入りこんでいる神(「心神」)がその中心的役割を担っていて、この神が天に上ってその人の善悪を天に訴え、それによって禍福が決定されるとする。(2) 禍福の中で最も関心が注がれているのは、寿命の長短である。また、葛洪(二八三—三四三)が著した『抱朴子』微旨篇においても、三尸や竈神などが人の過失を天の司命の神に訴え、罪状に応じて寿命が減らされることを述べている。これらはいずれも、人の禍福の中でもとりわけ重視さ

れた寿命の長短について、人の行為の善悪がなぜ天の神の知るところとなり、寿命の増減がなされるのかということを、天と身体とを往来するものを介在させて説明したものである。善悪に応じて寿命が増減されるという発想の基盤には、六朝時代に成立した志怪小説に載せる多くの話に見えるように、天の司命の神もしくは北斗・南斗などの星、あるいは冥界の長官泰山府君（たいざんふくん）のもとに、人の寿命を記録した帳簿があり、それによって各人の寿命はあらかじめ決められているという民間信仰的観念が存在している。

行為の善悪に応じて寿命が増減されるということは、六朝時代の天師道の教徒の戒律について説いた『玄都律文』にも見える。『玄都律文』では、存想（精神集中によって神々の姿を思い描く道教の修行）のおきてや教団の集会などの制度、あるいは日常の倫理規定に背いた場合は、罰として一紀（三百日）ないし三紀（九百日）寿命が減らされることを述べるとともに、人の行なう善事・悪事の数（一善から千善まで、一悪から四百悪までを挙げている）に応じて、どのような応報がもたらされるかを列挙している。このように行為の善悪とその応報（特に寿命）を数量的にとらえ、長生昇仙の目的達成のために善行を積むことの重要性を説くことが、道教の大きな特徴であった。この傾向は、ずっと時代が降るが、近世においていわゆる功過格と呼ばれる、自分自身による行為の善悪評価法が広範な社会層に浸透したことの土台となっている。

行為の善悪と天の賞罰としての応報の関係をこのように具体的にとらえる道教では、すでに犯してしまった悪事を解消することについても大きな関心が払われた。初期道教教団である太平道や五斗米道においては、病人が病苦からの救済を求めて天君または三官（天・地・水の神々）に対して自己の罪過を反省し告白すること（「思過」または「首過」と呼ばれる）が行なわれた。これは病気は天罰であると考え、罪過の反省・告白という宗教的行為によって己の犯した悪事を解消することを求めてなされたものであ

った。[3] 六朝時代の天師道において、信者たちによって塗炭斎と呼ばれる悔過の集団儀式がさかんに行なわれたのも、神の前においてなされる悔過が悪事の解消につながるという観念にもとづいている。悔過について『太平経』では、「天君言う、人能く自ら責めて悔過する者は、有生録籍の神(生者の寿命を記した帳簿をつかさどる神)をして移して寿曹に在らしむ」(庚部)とか「小悪ありと雖も、還た其の事を悔ゆれば、過ちは則ち除解せらる。……悪能く自ら悔ゆれば、名を転じて善曹の中に在り」(同上)などとして、悔過の行為が長寿に結びつくことを述べ、また、『抱朴子』微旨篇でも、悪事を悔い改め、その悪事に倍する善事を行なうことが「禍を転じて福と為すの道」であると述べている。

道教において何が善とされ何が悪とされたかという問題については、道教の究極の善が得道昇仙に置かれたことや、教団内部の規律のことなども絡んで、儒教のそれとは異なる面を持っているが、日常的な次元において考えられていた善と悪は、むしろ儒教と重なることが多い。たとえば、金丹を服用して昇仙することを最終の目標とする葛洪も、一方では「仙を求めんと欲する者は、要ず当に忠孝・和順・仁信を以て本と為すべし」(『抱朴子』対俗篇)と述べており、『玄都律文』百病律にも、「父母師長に事うるに孝道を以てし、君に事うるに忠敬を以てし、朋友には篤信を以てせよ。律に違う者は、罰として算一紀(を奪う)」とある。このように、忠孝の実践倫理を重んじ仁義礼智信の五常の徳目を説く儒教の考え方は、道教の理論の中にも組みこまれているのである。儒教の善悪観を包摂した上で、天の神の賞罰という観念をより明確に打ち出し、善悪と禍福(寿夭)との相関関係を具体的に説いたところに、道教の特徴があるといえよう。

二　善悪の応報をめぐって

人の行ないの善悪に応じて天が賞罰として禍福の応報を降すという一般的な観念に対して、疑問をさしはさみ、批判的な見解を持つ思想家たちもいた。たとえば、『史記』の編纂を通じて歴史上の人物の生きざまとその運命を鋭く見つめた前漢の司馬遷(前一四五?―前八六?)は、伯夷列伝の末尾において、善行を積みながらも不遇に終わった伯夷・叔斉・顔淵の例と、暴逆をきわめつつも勢力を保ち寿命を全うした盗跖の例を引いて、「天の善人に報施すること、其れ何如」と疑問を投げかけ、「余甚だ惑う、儻は所謂天道は、是か非か」と深い嘆きの言葉を吐露している。

また、後漢の王充(二七?―一〇〇?)は、その著『論衡』において、応報の考え方が全く根拠のないことであると主張する。王充によれば、人は受胎の時にすでに禍福吉凶の命が定められており、それは性(操行)の善悪とは全く無関係のものである。したがって凶なる命を持って生まれた人はいくら善を行なっても福を得ることはできず、逆に、吉なる命を持って生まれた人は、どれほど悪を行なっても禍を得ることはないとする(命義篇)。このように王充は徹底的な運命決定論の立場に立って、行為の善悪と禍福との間の因果関係を否定している。行為の善悪によって寿命が増減されるという考え方に対しても、王充は「人の死生は命の夭寿に在り、行ないの善悪に在らず」(異虚篇)として否定し、善い行ないには天が福報を与えるというのは、人に善を勧めるために聖人が説いた方便の説にすぎないと述べている(福虚篇)。

王充のこのような考え方は、天というもののとらえ方と関連している。王充は、天は気によって構成

された物理的存在であり、無為自然であるとする。したがって天が人間に対して何らかの意志的な働きかけをすることはありえず、災異思想家が説くような人君に対する天の譴告などはありえない(自然篇・譴告篇)。「夫れ人は行ないを以て天を感ぜしむること能わず、天も亦行ないに随って人に応ぜず」(明雩篇)というように、天と人との間に何らかの感応関係があると見なすのは根拠がないのであり、天が人の行為の善悪に応じて賞罰を降すことはありえないとするのである。王充のこのような天のとらえ方は、譴告篇で王充自身が「夫れ天道は自然なり、無為なり。……黄老の家、天道を論説するは、其の実を得たり」といっているように、道の無為自然を説く老子の思想の影響を受けている。また、天の有意志性を否定する考え方は、天は自然現象または自然界の法則にすぎないとして「天人の分」(天・人の分離)を主張した荀子にも見られる。

中国において仏教の受容が進んでくると、善悪の応報についての疑問・批判は、善因善果・悪因悪果を説く業報思想に対して向けられるようになる。たとえば、東晋の戴逵(三三五?―三九六)は、慧遠や周続之らとかわした一連の書簡(『広弘明集』巻一八)の中で、禍福が行為の善悪に由るという考え方は正しくないとし、人の窮達・寿夭・賢愚にはすべて「分命」(各人の分として定められた運命)があるのであって善行悪行を積んだ結果ではないこと、「分命」は造化の「自然」の営みの中で定められるものであり、人の善悪禍福をつかさどる「冥司」(冥界の司宰者)は存在しないことを述べている。

これに対し、仏教側の慧遠(三三四―四一六)は「三報論」(『弘明集』巻五)を著して反駁を加えた。「三報論」では、善悪の業に対する応報のあらわれ方には遅速の差があり、この身にただちに報を受ける場合(現報)と、来世において報を受ける場合(生報)と、多くの生を経たのちに報を受ける場合(後報)との三種があるとし、一見、善悪の果報に狂いがあるように見えることがあるのは、因果の理を現世に

限って考えているからであって、前世・来世、さらには多生という長大な時間的視野に立って見るならば、善悪の業と禍福との間にはきちんと対応があることを述べている。慧遠のこの論は、三種の報という仏教理論を援用することによって、因果応報に対する批判に論理的に答えたものである。(4)

ところで、仏教の業報思想においては、善因善果・悪因悪果の道理は生死輪廻の迷いの世界の内におけるものであって、仏教の求める究極の境地——解脱の世界——は善悪の分別を超えたところにあるとされている。慧遠が著した「報応を明らかにするの論」(『弘明集』巻五)の中でも、「情滞(とどこお)れば則ち善悪主あり。……善悪に主あれば、則ち其の生を恋いて生絶えず」といっており、善悪の分別にとらわれることが生死の輪廻をくりかえすことにつながることを述べている。輪廻世界の内部では善悪業報の道理は間違いなく働いているが、解脱の世界では善も悪もないというのが仏教の善悪のとらえ方である。この善も悪もないところ、すなわち善悪の彼岸という観念は、中国固有思想の中にも存在していた。次にこのことを見ていこう。

三　善悪の彼岸

行為の善悪に従って天が賞罰を降すという考え方は、善と悪をはっきりと区別することを前提としている。孔子は道徳の実践者のことについて「善を見ては及ばざるが如(ごと)くし、不善を見ては湯を探るが如くす」(『論語』季氏篇)といっているが、これもやはり善と不善とをはっきりと区別し、それぞれに対する態度を明確にすることが道徳の根本であることを示している。

それに対し、これが善でこれが悪であると区別し善を是(ぜ)とし悪を非とする価値観を持つことは根源的

な意味がないとして批判したのは、道家の思想家である。『老子』第二章には、「天下皆な美の美たるを知るも、斯れ悪きのみ。皆な善の善たるを知るも、斯れ不善のみ」とあり、美と醜、善と不善という世の常識的な価値観は基準を変えれば全く逆の評価も成り立つ相対的なものにすぎないことを述べている。また、同じく第二〇章では、「善と悪と、相い去ること何若」として、いわゆる善とされるものと悪とされるものとの差は、本質的には無に等しいことをいう。

是非善悪が相対的な価値観にすぎないことを詳細に論じているのは、『荘子』斉物論篇である。斉物論篇では、儒家と墨家の論争がそうであるように、一方の立場から見た是非善悪の価値観は他方の立場から覆しうるものであること、ひとつの是非善悪の分別はそれと対立する他の是非善悪の分別を生み、その結果として出てくるのは、さまざまの価値観の果てしないせめぎ合いであることを述べる。そして、「是非の彰わるるや、道の虧くる所以なり」として、是非善悪の価値観を人が持つようになったことが、根源的な「道」が人々の意識から欠落していった原因であるとする。根源的な「道」とは、荘子によれば、美醜や成毀(形が完成することとこわれること)などあらゆる個物の相対性を「通じて一と為す」ものであり、「道」の立場から見れば、万物はすべて何の区別も価値づけもされることなく、あるがままにそれぞれが肯定される。「道」から万物が生じたのであるから、「物は固より然りとする所あり、物は固より可とする所あり」というように、万物はそれぞれに「然り」とされ「可」とされる面を持って存在しているのである。そのような「道」の世界から見た万物斉同の理を体得し、相対的な是非善悪の価値観を「明」(明知)によって超越した聖人のことを、斉物論篇では「天鈞(自然の均一性)に休う」とか「竟無きに寓す(境界なき斉同の世界に身をゆだねる)」と表現している。

このように道家思想は、現実世界の是非善悪を超えた向こう側にある、無是無非・無善無悪の根源世

界に目を向けた。そして、是非善悪の価値観のとらわれを超克する方法として、荘子は「両忘」ということを説いている。「其の尭を誉めて桀を非るよりは、両つながら忘れて其の道に化するに如かず」(『荘子』大宗師篇)とあるように、善を誉め悪を訾ることをやめて、善と悪の双方を意識の中から消失させることが、根源の「道」の世界と一体化する方法であるとする。

「両忘」による相対的価値観の精神的超克ということをより徹底的に説いているのは、『荘子注』を書いた西晋の郭象(?―三一二?)である。郭象は斉物論篇の注において、「無心なるに若くは無し。既に是非を遣り、又其の遣ることを遣る。之を遣りて又之を遣り、以て遣ること無きに至る。然る後、遣ること無く遣らざること無くして、是非自ら去る」と述べ、是非善悪の観念を意識の彼方に逐いやる(「遣」)精神的営為の果てに、完全な無心の境地の中、無是無非・無善無悪の「道」の世界が開けてくることをいう。是非善悪の観念を取り払ったところに顕われてくるのは、あるがままなるものの姿、「自然」である。郭象はこの「自然」こそ絶対の是、絶対の善であるとする。「万物は必ず自然を以て正と為す」(逍遥遊篇注)ものであり、万物が自然なる性に順って存在し行動する以上、そこに価値的判断をさしはさむ余地はないとし、あらゆる価値的判断を超えた地点で万物が「其の自然の分に安んずる」(斉物論篇注)ことを究極の理想とするのが郭象の思想である。

中国の仏教思想史に大きな影響を与えた東晋の僧肇(三七四?―四一四?)の思想は、老荘および郭象のこのような思想の流れを承けて出てくる。善と悪についての僧肇の説明を見ると、『維摩経』弟子品の注で、是非善悪の情が心をよぎれば煩悩を免れないから、「等観」(不二平等の道の立場から物を見ること)する者は、善を捨て悪に即して根源の真理を求めると言っている(『注維摩詰経』巻三)。これは、あらゆる存在は因縁によって生じ、それ自体としての実体性を持たない空なるものであって、そこには

本来善も悪もないという『維摩経』の不二平等の思想にもとづいたものであるが、それと同時に、上に述べたような老荘の善悪観とのつながりも強い。僧肇の仏教理解は全般的に老荘思想の影響を多く受けているのであるが[5]、善と悪に関してもそのことがいえる。

さらに禅においてもこのような善悪観が継承される。達摩の語録(『二入四行論』)には、物事には本来善悪も邪正もないことをくり返し述べ、また、馬祖(七〇九―七八八)の語録にも、「善を取らず、悪を捨てず、浄穢の両辺、倶に依怙(依存)せず」といい、さらに、罪悪が本質的に空であることを述べている。罪悪が空であるということは、『維摩経』に見えるもので(「彼の罪性は内に在らず、外に在らず、中間に在らず」弟子品(大正一四、五四一中))、あらゆる存在が空である以上、罪を犯す人の心も、罪そのものも空であるという説である。このように、根源的な「道」の立場から善悪の相対的価値観にとらわれることを否定した老荘の善悪観は、罪悪は空であるとする仏教思想と結びついていくのである。

行為の善悪に対する天の賞罰という考え方や仏教の善因善果・悪因悪果の説は、善を行ない悪を除く努力を積み重ね、より大きな善に向かって一歩一歩進むことを教えるものである。それに対して、老荘や禅の思想では、善と悪の区別を超えた究極の世界――これは善悪の彼岸と呼んでもよいし、絶対の善の世界と呼んでもよいだろう――を提示し、その世界を直観的に把握し体得することを教える。善と悪という観念をめぐって、この両者はその方向性は異なるが、ともに中国の宗教思想史において重要な意義を担ってきたのである。

(1)「義」は「善」と同じ意味で用いられる。『説文』に「譱(善の古文)、吉也、从言羊。此与義美同意」とある。

（2）拙稿「『太平経』における「心」の概念」『山下龍二教授退休記念論集』研文社、近刊、参照。

（3）太平道・五斗米道における懺悔告白については、大淵忍爾「中国における民族的宗教の成立」『道教史の研究』岡山大学共済会書籍部、一九六四年、参照。

（4）慧遠の報応説については、福永光司「慧遠と老荘思想」木村英一編『慧遠研究』研究篇、創文社、一九六二年、梶山雄一「慧遠の報応説と神不滅論」同右、参照。

（5）福永光司「僧肇と老荘思想――郭象と僧肇」『肇論研究』法蔵館、一九五五年、参照。

2 知と行

坂元ひろ子

はじめに

近頃、「知と行」が心理学などの分野で「認知とパフォーマンス」の問題としてあらためて注目されるようになった。今世紀の行動心理学、それへの反動としての認知科学の発展という道筋が見定められたところで、その両者の関係づけ・統合化に関心が向けられている。端的には、「認知かパフォーマンスか」から「認知とパフォーマンス」そして更におそらくは「認知もパフォーマンスも」という主流の変化」が認められているという。(1)

こういう変化において論者たちの興味をそそっているのは東洋的知行観、ことに陽明学のトレード・マークとも目されている「知行合一」説である。このことから想起されるのは、西欧近代の行詰りを東洋思想で打開しようとする考え方であろう。デカルト的心身分離に近代主義の根源を求め、その疲弊に対処が求められると、儒教的心身合一説をあたかも奇跡の霊薬のようにみたてたくなる誘惑にかられる。それと同質の現象とみてよいだろう。

そうした現象は、オリエンタリズムとして欧米では昔からあったが、ポスト・モダンを模索する今日、その傾向はむしろ強まってきている。東洋的思惟へのこうしたアプローチが全く無意味だとはいえないだろう。東洋にあまりに無自覚な当世の日本にあっては、その方がとっつきやすいことさえありうる。が、それはあくまで非オリエントの再生の努力が基軸なのであって、オリエントそのものの把握とはおのずと別個のものである。

ではどういうアプローチがなされるべきなのか。これは一朝一夕に結論しうるような簡単な問題ではない。ひとまずここでは、非オリエントから注がれはじめている知―行への現代的関心の所在を頭にまず入れておく。その上で、東洋のうちの中国におけるコンセプト――知行説はいかなる問題を語っているのか――をつかみだす作業をしておくべきであろう。

そうした方針をふまえ、まず中国思想史上の代表的知行観の軌跡をごく簡単に辿ってみよう。ただ、紙幅の制限からいっても、全面的な目くばりは到底、望むべくもない。そこで対象を知、行の個別論ではなく、その関係論に限定し、それが顕著に深められた時代にしぼってみることにする。そうすることによって、知行論が語るであろう中国的思惟の特質の一端、その意義を考察する努力をしてみたい。

一　知行観の歴史

――『尚書』から孫文・毛沢東まで

知と行とを対にする考え方は古代中国からあった。今でもよく用いられている四字成句に「知易行難」(知るは易く、行なうは難し)がある。この四字成句の典拠は『尚書』(『書経』説命(せつめい)・中)に求められ

るのである。殷の王に百官の統轄を命じられた傅説が王に進言したとされる、「知ることが難しいのではなく、行なうことが難しい(非知之艱、行之惟艱)」という言葉である。

この知行観は執政者の政治倫理的実践という次元で語られており、知行の難易が問題にされている。その難易はただ難の重要性、つまり実践の重要性を強調する、いわば実践要請である。「巧言令色、仁鮮なし」(『論語』学而)ともあるように、実践の重要性は古代から綿々と説かれ続けている。

ところでこの『尚書』の話は後世のいわゆる「偽古文尚書」にのみみえる。つとに明らかにされているように、額面通り、殷代の話だとみなすわけにゆかない。かといって年代が確定されているわけではないが、思想史的にみれば、件の言葉は春秋ぐらいに遡ってもおかしくはないと考えられている。(2)

経書としての真偽や時代認定はどうであれ、しかしこの『尚書』の知行観は、後世の知行観に大きな影響を与えたことに相違はない。中国知識人の伝統的学問が経学を主とした以上、この『尚書』の一節がらみで論じられた知行観を論の基点とせざるをえなかったからである。

だからこそ近代に至っても、革命家孫文が有名な「心理建設」(『孫文学説』巻一に「行易知難」として一九一九年初発表、のちに『建国方略』に編入)の執筆目的を、その『尚書』の知易行難説の打破とすることにもなったのである。孫文にとって、それは、「以来、数千年にわたって中国の人心を毒し、もはや牢固として破り難いまでとなった」「平生の最大の敵」(3)ですらあった。その孫文が示したアンチテーゼは知易行難をひっくりかえした——枠組は同じ——「知難行易」説で、これによって中国思想史上のもうひとつの代表的知行観、王陽明の「知行合一」説をもあわせて批判したのであった。

では孫文にとって「知易行難」説とはいかなるものであったか。彼はこう考える。中国の改革が進まないのは、「まず知るのでなければ行なおうとせず、すでに知ったからとて、困難を畏れて敢えて行な

おうとしない。それは、行なうことの方が知ることよりも、困難だと考えていることに原因があり」、そのため中国は弱体化・衰弱したのだ[4]、と。つまり、「知難行易」説は、民国の建設事業という政治改革実践を志す「奮闘精神」の喚起を期待したものであり、彼の批判した『尚書』における「知易行難」説と、実践の重要性を強調するという目的は異ならない。すると難易は単にレトリカルな相違にすぎないということになりそうだが、その相違は孫文の人間観に裏打ちされている。つまり、困難なことを人に勧めるのは人間性に反する、という自然主義的な人間観である。そしてこれは、孫文の訴える相手が王侯君主ではなく、覚醒を待つ「後知後覚」や「不知不覚」の人民大衆であることをも示したものであった。

ともあれ孫文は、いわば古代の聖賢の知行に関するドグマに真っ向から楯突いたのであり、諸方面に刺激を与えないわけにはゆかなかった。新文化運動・科学主義の旗手ともいうべき胡適の反論、「知行両難」論を惹起したし(「知難行亦不易」一九二九年、『新月』転載)、それがまた国民党蔣介石派の政治的反発のみならず、魯迅による彼一流の諷刺に富む「知難行難」(一九三九年、『二心集』所収)の執筆の誘い水になる、という連鎖反応すら起した。さらに近くは、軍事戦略の賜物であり、「認識と実践との関係――知と行との関係について」というサブタイトルを付した、かの毛沢東の主著『実践論』(一九三七年)があるが、これも孫文の説とまったく無縁なのではなかった。毛沢東は認識の発展を、主観能動性の役割に期待しつつ、実践→認識→再実践→再認識という形式において説いている。

話が『尚書』から一挙に近現代まで飛躍してしまったが、その間も含めて、中国思想史上に表われた知行観の大きな流れをつかんでおこう。その段階を以下のように捉える説が有力である[5]。

(一)先秦の「知易行難」説(上述)

(二)宋代、程伊川(頤)・朱子(熹)の「知先行後」説
(三)明代、王陽明(守仁)の「知行合一」説
(四)明末清初、王船山(夫之)の「行先知後」説
(五)近代、孫文の「知難行易」説(上述)

文字通りの知行論だけをピックアップしてその変遷をみるという方法の当否を、今は問わないことにしよう。そしてこうした流れを一幕の舞台劇にたとえてみると、その「見せ場」は程朱説から陽明説への展開にあるとみることに誰しも異存はあるまい。

もちろん、『尚書』以来、宋以前に知行が論じられなかったわけではない。先秦から漢代にかけての墨子や荀子、また王充らに、ことに「知」に関する注目すべき論があった。さらに魏晋から隋唐まで時代を拡げると、玄学(易・老荘の形而上学)や仏教における反「知」的立場に、かえって「知」への強い関心と鋭い考察の跡を容易に見出しうる。またそれらの宗教的修業・養生術といったパフォーマンスは、まさに「行」論を活性化させないはずはなかった。

だが程朱説から陽明説への展開は、何よりも宋明の新儒学の形成を背景としただけに、知行論の哲学的深化において突出していた。新儒学の形成は仏道二教との葛藤・吸収を発条とした内省における緊張感にみちていた。しかも、士人による新しい学の形成そのものが学を士人の独占から解き放つという、自己発展的なエネルギーにあふれていたのである。ここでの論考も、おのずとこの時期を中心とすることになる。

二　程朱の知先行後論

具体的な知行論として本節でとりあげるのは、宋学の骨幹をなし、知行論でも哲学的深化の先駆をなした思想家として知られる、程伊川（一〇三三―一一〇七）と朱子（一一三〇―一二〇〇）との説である。

1　程伊川

程伊川の、そして宋学に概ね共通する哲学的キーワードは「理」（万物の全体性、まとまり、秩序）である。「物があれば必ず法則があり、それぞれの物には必ずその理がある」（『河南程氏遺書』[6]一八）。万物にそなわる理は全体として一理で、それが「天理」である。その理を窮める、つまり窮理こそが知的活動の目標で、「致知」には「格物」（理を窮めること）の必要がある（同、一七）、と。

では知とは何か。程伊川は直接には張横渠の説（『正蒙』大心）を承けて、知を「見聞の知」と「徳性の知」とに二分する（『遺書』二五）。「徳性の知」とは天理を知って万物一体となりうる先験的な知で、見聞すなわち後天的経験に媒介されない、と。

この知の二分は、私心もしくは人欲と天理という対概念の設定と通じており、いずれも、仏教の仏性とそれをおおう煩悩という説から刺激を受けて考えだされたものであろう。

さて、程の知行観は、前述のように、「知あっての行」という「知先行後」説である。たとえば、行くべき道を知ってはじめて目的地に到達しうるのだ（同、一八）、と。こうした知行の先後論に知の深浅論が重ねられた時、その知行観の特色が浮き彫りにされてくる。

(一)知が深まれば行は必至である。知りながら行ないえないということはない。知りながら行ないえないのは知が浅いということにすぎない。……人が不善をなすのは、ただ知らないのである。（同、一五）

(二)人の学問では本末・終始を知ること以上のものはない。……格は窮める、物は理のことで、その理を窮めるということに他ならない。（同、二五）

(一)では、知が深まれば行に至る、つまり、善なら善を「知っていれば行なうはず」だという。行は窮理としての知の完成態として、ほとんど知に組みこまれている、ということになる。そうすると、のちにみる王陽明の知行合一説と構造的にはどうやらほぼ一致する。「先後」と「合一」は対立的に捉えられているのではない。合一の中での先後なのである。

とはいえ、「先後」によって論じなければならなかったのには、それなりの重い意味があったからである。知行に関する「先後」に「深浅」、知の対象における「本末」「終始」(二)と、いく次元にも重層化された段階説の提示から、程伊川の強烈な段階主義・秩序志向をよみとりうるのである。この秩序主義が知行の面でどういう意味をもつようになるのかは、程のこの面を増幅させた朱子の論で考察してみることにしよう。

2 朱子

程伊川の理説を継ぎ、完成したと称せられる朱子は、万物に理がそなわるという説からさらに、「理があってはじめてこの物事が存在する」(『朱子語類』(7)一三)と、理の先験性を強調する。それゆえ、「人欲を分析して天理に復する」(同上)と、人が天理と合することを求める。主体の側からいえば、外的規

範性のようなものが求められているのである。天理に一致させるべきものと想定された人と天理との分裂は、程伊川を継ぐ朱子の厳格な段階・秩序主義の根本にあるものといえる。

学問・修養論で朱子が重んじたのも「先後緩急の序」(同、一一六)である。段階をとびこえる「躐等(ろうとう)」(『礼記』学記)をひどく憎んだ。そこで知行論では知と行との相補性を認めながらも、「先後」「軽重」という時間・価値的段階づけを論じることになる。

(一)知と行とは常に互いを必要とする。ちょうど、目があっても足がなければ歩けないし、足があっても目がなければ見えないように。先後をいえば知が先、軽重をいえば行が重である。

(二)知ったその時に行が追いついていないのであれば、知がまだ浅い。(以上、『語類』九)

このように、朱子は一応、程伊川の知先行後説ならびに「知っていたら行なうはず」式の行の知への組みこみ論を踏襲しているといえる。「先後」にさらに「軽重」という段階づけを加えていることで明らかとなるのは、知と行とをともかく別物とみなす、ということである。「ただ二つのことしかない。理解と実践だ」(同上)、ともある。別物とみた上で、両者を関連づけ、知から行へというプロセスを示している。結局、知と行とを肉体に見立てた比喩に象徴されるように、有機的に、システムとして捉えるに至っているのである。

程伊川から継承された朱子の秩序主義が、人倫面では、後世の朱子学のイメージにつきまとう、封建的差別主義を支えるリゴリズムとして表われたという面も否定できないだろう。しかし以上にみたように、その同じ秩序主義が知の体系化志向、もしくはプロセスを重んじる合理的思考法となって表われたという面をも認めうる。のちに科学の訳語として「格致」が当てられることになるのも、朱子学の存在と切り離して考えられはしないのである。さらに、この朱子の知行論は、現代の人間学の方向——身心

や知行の統合的把握――をある意味では先取りしていたともいえよう。

にもかかわらず、知と行とを不可分なものとし、行に向けた知のみを尊しとする知行論は、同時に知それ自体の自由な伸展の足枷ともなっていたのではないだろうか。宋明時代以降の中国の科学発展のあり方、そして認識論の非分化を考えれば、知行論にそうしたアンヴィバレントな側面があったようにも思える。

三　王陽明の知行合一論

王陽明（一四七二―一五二八）の思想の基本となったのは、周知のように、「心即理」説であった。そこで、「物に即してその理を窮めようとする」朱子の説に対して、それは「自己の心を用いて事事物物の中に理を求めること」で、すなわち「心と理とを二つに分析している」（『伝習録』[8]中、答顧東橋書）と批判している。この朱子批判の当否は別にして、王陽明にあっては、理をより内在化することが何よりも緊要だと自覚されていたことは確かである。いいかえれば、朱子におけるある種の外的規範性は大幅に主体の側にひきよせられたのであり、人間はより自律的な存在として把握されるようになったのである。王陽明の貢献でもあるが、時代もすでに朱子の時代から三百年を隔てていた。

さてその「心即理」説を、王陽明は晩年、「致良知」説に結実させた。理とは個個人に固有の良知にほかならず、「わが心の良知」がいわゆる天理であり、「わが心の良知を致す（全面的に発揮する）ことが致知だ」（同上）と。こうして陽明は理の内在化、主観化を極力おしすすめたのである。

その王陽明の知行合一論は、やはり「心即理」説に依拠したものである。そもそも「心の外に理を求

めるというのが知行を二分する所以だ」、理を自らの内に求めてこそ「聖門の知行合一の教え」にかなうのだ(同上)、と。そして具体的には知行合一を以下のように規定したのである。

㈠知っていながら行なわない者はなく、知りながら行なわないというのは、知らないということでしかない。

㈡知は行の主意(考え)であり、行は知の功夫(努力、実践)である。

㈢知は行の始めであり、行は知の完成である。

㈣真の知とは行なう所以である。

(以上、『伝習録』上五)

㈠は「知っていれば行なうはず」(行なわなければ知ではない)というもので、これは明瞭に程朱の説の継承だといえる。ただそのなかで、程朱が段階を強調したのに対し、陽明は合一ないし並進と観たのである。陽明はその合一の説明に、たとえば、孝悌を行なっていないのではそれを知っているとはいえないと、道徳問題を用いている。その意味では、ソクラテスのいわゆる知徳合一説と近似しているともいえる。

(同、中、答顧東橋書)

よく論じられる陽明の道徳問題の中身にはここでは立入らないことにして、興味深いのはやはり知行の仕組そのものである。㈡—㈣で知は「行の主意」、行は「知の功夫」、「知は行の所以」と、意志とその実践という関係が提示されているが、これは知行をひとつのことの二側面として表わしたものだといえる。陽明にあっては、知行ははじめからひとつにして考えられている。ここに理論化への意図をもって鍛えられた合一説を見出しうるのである。

このように「一物の二側面」的発想を王陽明がもったとして、では㈢の規定のように「始—成」というフレームを用いているのはどうなのか。これではむしろ、先後という段階としてみているのだという

説も成りたちうるだろう。だが王陽明は「合一」を「並進」とも表現しているほどだし、知行の「前後を分別するのはよくない」(同、中、答顧東橋書)と、知行を単に時間継起的に把握することをきっぱり拒否している。そうである以上、程朱説のように、知先行後という序列として「始―成」を解すべきではないだろう。

ではどのように解すべきなのか。この問題を解く鍵は、工夫の手順としてでさえも知行の先後づけを否定した論にある。すなわち、並進といっても、食物とわかってから食べる、つまり知先行後ではないかという疑問に、陽明はこう答える。食べたいという心があってはじめて食べるのだが、その心は「意」で、「行の始まり」である、と。そこで続けた例が重要である。

> 食物の味のよしあしは口に入れてみてはじめて分る。口に入れないでいて、あらかじめ味のよしあしがどうして分ろうか。(同上)

ここではっきりと、「行なってみなければ知りえない」というのである。あくまで合一の立場から、行に至って知の完結とみなす、と考えていたのではあろうが、認識の源として経験を重視しようという意識が萌芽しているのは確かである。王船山に関して後述することになるが、明末・清初にもなると、行、経験があってこそ知りうるという「行先知後」論が出現することをも勘案すれば、それも不思議なことではない。

ただそうした経験論的傾向も陽明の場合、日常的な行為に限定されているようで、本領の道徳問題では良知による認識の先験性を認める。すなわち、知の分類において張横渠、程伊川の「見聞の知」「徳性の知」という概念を継承した上で、「徳性の良知は見聞によらない」(同、中、答欧陽崇一)、とする。それにしても、また、「良知は見聞に左右されないが、見聞を離れることもない」(同上)とはしており、

経験を無視しているわけではない。

この経験論的側面は王陽明の「心即理」説に伴う感性上の解放と関連性があるとみてよい。そしてその感性上の解放はまた、陽明が儒者として目覚めるまでの三〇年間、ひたりつづけたという仏教、道教、とりわけ陽明が好んでその用語を用いた禅宗に源をもつ、脱秩序の作風によってもおしすすめられたと考えられる。

禅がオリエンタリズムの対象の花形たりうるのは、何よりも、不立文字(ふりゅうもんじ)をさえ唱える「頓悟」的側面のせいである。プロセスをとばしているとしかみえず、そのため神秘視されがちなのであろう。

宋学からして禅からの影響が大だとされるが、頓悟的プロセスの飛躍が陽明の思考の作風として染めつけられている。良知はその発現につれ、「当下(ただち)に具足する」とみなしたり(同、中、答聶文蔚(じょうぶんい)二)、学の中心を「天理の体認」として(同、上九七)、朱子ら以上に「体認」を強調し、直観を重視しているのである。同時代の詩人、顧東橋からも、あまりに高邁な立説、あまりにすばやい功夫という両極端では、後輩へ伝授するうちに「仏氏(仏教)の明心・思惟・定慧・頓悟(いずれも基礎的修業の積み重ねとは異次元の方式でさとりに導く)の機」に堕しかねない、と指摘された。それに対しては、「事上に磨煉する」、日常事に即して功夫を重ねようと心がけていると自負する陽明のこと、「空虚な頓悟の説とはまさに相反する」(同、中、答顧東橋書)と反論したのであるが。

以上の考察から、理の規範性から解放されて感性を伸ばした陽明において、二つの面が表われたと総括しうる。ひとつは、理にまつわる秩序主義における合理性からも離れた、直観的な方向をとる面。そしてもうひとつは経験論的思考の発展の可能性をみせた面である。

ポスト陽明の思潮では、後者の経験論的傾向がやや強められていった。「知行は終始離れない」(『読四

書大全説』一)が、「行に余力あってのみ知を求める」(『尚書引義』説命・中)と、「行先知後」型の知行合一を説いたのは、自身は陽明を嫌った王船山であった。

さらに付言すれば、清初の宋学批判の急先鋒、顔元(一六三五―一七〇四)に至ると、そうした傾向はより色濃くなった。学問をして「口で言え、筆で書けたところで何にもならない。わが身で実行してみてはじめて学問といえる」[9]と説いており、実践至上主義にすら傾いている。近現代の孫文や毛沢東の論にしても、そうした流れの外にあったわけでなかったのは言を俟たないのである。

むすび

以上に概観した中国の知行観は、「難易」「先後」「合一」によって語られたものであったが、そのいずれも、知行分離を唱えるものではなかった。張岱年(たいねん)氏がいみじくも指摘しているように[10]、古代中国哲学の顕著な傾向、「生活と思想の一致」ということに帰するのであろう。これは知識人が政治家であったという歴史とも深くかかわるはずである。

この傾向は、張岱年氏の評価では、現実からの完全な遊離を免れる「良き伝統」となる[11]。確かにそういう点は認められるだろう。また「知行合一」というアイディアは西欧近代にとっては自己反省を促す契機ともなりうるだろう。だが本稿でもいくらか指摘したように、中国思想史の中でみれば、大きな問題をかかえていたことも事実である。

秩序主義という形で培われた程朱の合理的、システマティックな思考にせよ、王陽明の脱秩序による感性解放に伴う経験論的思考にせよ、目ざましい成長を遂げたとはいいがたい。知行の不可分も、良い

方にばかり作用したとは考えられない。行が知に組みこまれることで、知の面がかえって束縛を受けた節もある。[12]

東洋的思惟の伝統を良しとする立場をとるにせよ、非オリエントの側から吸収しようとするにせよ、そうした、中国の知行観史にも投影された苦悩とでもいうべきものを、視界からはずしてはならないであろう。過去によくみられた伝統の全面否定、その反動ともいうべき、最近みうけられる、手放しの肯定。それらのいずれからも免れうる道は、そうしたパースペクティブの獲得からしか見出しえないであろう。

(1) 東洋「「認知かパフォーマンスか」から「認知もパフォーマンスも」へ」梅本堯夫『認知とパフォーマンス』東京大学出版会、一九八七年、一五五頁。

(2) 『春秋左氏伝』昭公十年の項にも、鄭の子皮の言として、「非知之実難、将在行之」(知ることが難しいのではない。難しさは行なうことにある)という知易行難観がみえる。

(3) 孫文「心理建設」自序、『建国方略』(『孫中山全集』六巻、中華書局、一九八五年。邦訳、伊地智善継・山口一郎監修『孫文選集』二巻、社会思想社、一九八七年、一四頁)。

(4) 孫文、前掲論文、第五章「知行総論」(邦訳八〇頁)。

(5) たとえば、周立生・汪建「王守仁「知行合一」説評議」『中国哲学史研究』一九八二年第三号、天津人民出版社。

(6) 数字は巻数を表わす。『二程集』中華書局、一九八一年版使用。

(7) 数字は巻数を表わす。『朱子語類』(理学叢書)、中華書局、一九八六年版使用。

(8) 王陽明『伝習録』は正中書局本を使用。引用では溝口雄三訳「伝習録」(荒木見悟責任編集『世界の名著19 朱子・王陽明』中公バックス、一九七八年)を参考にさせていただいたが、解釈が異なる部分もあり、拙訳を主とした。後出の上巻に付した番号は岩波文庫本に従った。

(9) 顔元『習斎記餘』四(『顔元集』中華書局、一九八七年版使用)。
(10) 張岱年『中国哲学発微』山西人民出版社、一九八一年、四五頁。
(11) 張、前掲書、四七頁。
(12) 李沢厚氏も同様のことを、伝統的「実用理性」にもとづく「経世致用」論の問題として指摘している(李沢厚『中国古代思想史論』人民出版社、一九八五年。該当部は坂元ひろ子・佐藤豊・砂山幸雄訳『中国の文化心理構造』平凡社、一九八九年、所収)。

参考資料

方克立『中国哲学史上的知行観』人民出版社、一九八二年。

3 道と技(1)

松村巧

一 技芸と人倫の道

北宋の蘇軾(一〇三六―一一〇一)は、後進の秦観(字は少游、一〇四九―一一〇一)の書に跋を寄せて、言う、「少游の近日の草書は、便ち東晋の風味有り、詩を作りては奇麗(すばらしさ)を増す。乃ち知りぬ、此の人の閑ならしむる可からずして、遂に百技を兼ねたるを。技進みて、道進まざれば、則ち可ならず。少游は乃ち技と道と両つながらに進めり」(「跋秦少游書」、『蘇軾文集』巻六九所収)。ここに、中国の文人のひとつの典型的な教養観を見ることができる。すなわち、蘇軾によれば、秦観は、書・詩を始め百般の技芸に兼ね通じるとともに、それらの根底として、「道」の学にも深く通じているのである。

秦観は、『宋元学案』巻九九によれば、「蘇氏蜀学」の系譜に連なる道学者であり、「君子の道は、天に原づき、これを相けるに人を以てし、命に安んじ、これを輔けるに力を以てし……自然に聴うといえども、徳を進め業を修め、未だ始めより自ら強めて息まざるを以て主と為さずんばあらず」(「君子終日乾乾論」、『淮海集』巻二三所収)、「古の聖人、其の道は、己を成すを本とし、物を成すを終りとす」

（「以徳分人謂之聖論」、『淮海集』巻二三所収）と言う。すなわち、秦観は自己の人格的修養に努め、それを拠り所として、万民の教化・統治に参与するという、士大夫の「道」を追求しているのである。蘇軾が評して「技と道と両つながら進めり」と言った主旨は、文脈のみでは確定できないが、その「道」とは、士大夫としての人格的修養に関して言ったものと解される。

およそ、中国の書画芸術論においては、書画を純粋な造形芸術として扱うのではなく、それを書者・画者の内面の精神や人格と結び付けて論じるという傾向が顕著であった。たとえば、北宋の郭若虚（？―一〇六五―？）が著した『図画見聞誌』（巻一「論気韻非師」）に言う、「窃かに古よりの奇迹を観るに、多くはこれ軒冕の（車に乗り冠をかぶる高い位の）才賢、巌穴の（岩穴に隠棲した）上士の、仁に依り芸に遊び、跡を探り深を鈎し、高雅の情を、ひとえに画に寄すものなり。人品既に已に高ければ、気韻も高からざるを得ず」。すなわち、芸術作品の価値は、作者の人格や精神の価値の現れとされるのである。

このような傾向は、歴史的に言えば、宋代以降、科挙制度の完備によって、典型的な文人官僚統治の体制が確立したことにともない、確固たる社会的地位を確立した士大夫層の中に、経史の学や詩文の教養のみならず、兼ねて書画芸術に遊ぶ気風が隆盛したことによって顕著な傾向となった。道学と百芸（特に詩文書画）に兼ね通じることを矜持する「文人」意識は、もともと、『論語』（述而篇）に「子曰く、道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に遊ぶ」とあるごとく、古来、伝統的に士人の理想であったが、士人統治の体制の確立とともに、その気風が広く隆盛し、その意識は、蘇軾や黄庭堅（一〇四五―一一〇五）を頂点とする、いわゆる題跋文学、すなわち書画に対する題跋の詩文に典型的に開花した。(2) そして、特に画に関しては、明の董其昌（一五五五―一六三六）の『画禅室随筆』に至って、「文人の画」・「画の

南北二宗」として、その系譜づけが行われたのである。

そもそも、中国の士大夫の意識にあっては、たてまえとして、芸術を「人倫の道」の下に従属させようとする傾向が支配的であった。かの唐の芸術史家・張彦遠でさえ、「それ、画なる者は、教化を為し、人倫を助け、神変を窮め、幽微を測り、六籍(儒教経典)と功を同じくし、四時と並びて運る」(『歴代名画記』巻一「叙画之源流」)と言う。かかる論述は、『図画見聞誌』(巻一「叙自古規鑑」)など他の画論書の序にも広く見ることができる。このように、芸術を天下統治・万民教化の「道」に従属させようとする傾向は、遡れば、『毛詩』大序に、「詩」を論じて、「故に、得失を正し、天地を動かし、鬼神を感ぜしめるは、詩より近きは莫し。先王は是を以て、夫婦を経め、孝敬を成し、人倫を厚くし、教化を美にし(立派に成就し)、風俗を移す」とあるごとく、芸術の効用を治政に利用しようとした儒教の伝統であり、外からの要請として、芸術を「人倫の道」の下に従属せしめようとするものであった。

二　技芸と造化の道あるいは悟境

しかし、他面、技芸は、その本質において、「道」と内的関連をもつとされた。ただし、この場合の「道」とは、万物を生成し万物をかくあらしめている根源の原理や実在、あるいは、それと一体となった超越的境地という意味での「道」、すなわち、道家哲学が論じ、宗教が追求した「道」である。

かの蘇軾は、北宋末の画家・李公麟(字は伯時、号は竜眠居士)の「山荘図」を論じて言う、「居士の山に在るや、一物にも留せず。故に其の神は万物と交わり、其の智は百工と通ず。然りと雖ども、道有りて芸有り。道有りて芸ならずんば、則ち物は心に形れるも、而るに手に形れず。吾かつて居士の「華

厳相」を作るを見るに、皆な意を以て造り、而して仏と合す」(「書李伯時山荘図後」、『蘇軾文集』巻七所収)。蘇軾によれば、李公麟は、「天機」と合し、外物に拘留せず(とらわれず)、精神は万物と交感するというごとく、内に「道」を備えているとともに、同時に、手に「芸」を備えていたから、心の中の形象を、絵画として顕現することができたのであり、「意」を以て描く彼の画の妙所は、仏の悟境と一致するというのである。

また、董其昌は、『画禅室随筆』(巻二)において、王維に始まるとするいわゆる「文人の画」の系譜づけ、および「画の南北二宗」の系譜づけを行なった後、「これを要するに、摩詰(王維)の謂う所の雲峰・石迹(せきせき)は、迥(はる)かに天機より出で、筆意は縦横にして、造化に参ずる者なり」と言う。画という技芸の極地は、万物生成の根源の作用(すなわち「天機」・「造化」、あるいは「道」)に由来し、またそれに参与する営みなのである。では、如何なる意味において、技芸は、その究極において「道」と通じるのであろうか。以下、この点を、主として絵画芸術について考えてみる。

三　筆法と「遊」

唐代の芸術史家・張彦遠(八一五頃―八六五頃)の『歴代名画記』巻二「論顧陸張呉用筆」は、筆法という側面から、書画芸術の精髄を語ってくれる。その中において、張彦遠は、唐の画家・呉道玄(?―七九二)の芸術を、「神は天造(自然なる造化のはたらき)に仮り、英霊は窮まらず」と述べて、最も高く評価するが、続けて、呉道玄の用筆をめぐって、次のごとき、ある人との対論を載せている。

ある人が問う、「呉道玄は一体どうして界筆・直尺(雲形や定規)を用いないで、あんなにもアーチや

直線をうまく描けるのか」。それに対し、張彦遠は、呉道玄の用筆の秘訣を説いて、「其の神を守り、其の一を専らにし、造化の功に合し、呉生の筆に仮る」が故だと言う。すなわち、まず精神を集中・統一することによって、天地の生々してやまざる造化の作用と一体化し、描こうという自己の意識を放擲して、あたかも、造化の作用が筆を借りて形を造っているかのごとく、筆の動きのままに委ねるのである。張彦遠は、かかる自在なる筆法によって生み出された絵画を「真画」とよび、「真画は一画に、其の生気が見れる」と言う。すなわち、自在なる筆の動きであれば、筆の一画の迹にも、生々動々たる「気」が現出するのである。さればこそ、呉道玄にあっては、「思いを運らし、筆を揮うに、意は画に在らずして、故に画くを得る」のであり、「手に滞らず、心に凝らず、然るを知らずして然る」、すなわち無意識の筆の滑らかな動きとともに、自然に形ができあがり、「気」が備わって、「真画」となるのである。

ところで、ここに引いた張彦遠の呉道玄の用筆に対する論評は、書画芸術の神髄を把握する上での幾つかの問題を解く手がかりを与えてくれる。その一は、無意識の運筆が何故に絶妙の線を描けるのか、また、その技がいかにして天地の造化の作用、すなわち「道」と通じ合うのかということであり、その二は、書画芸術の優劣が、何故に生々たる「気」あるいは「気韻」の有無によって語られるのかということである。

そもそも、技芸の極地が「道」に通じ合うという哲学は、張彦遠も文中で引いているのであるが、もともと『荘子』の哲学、たとえば、『荘子』養生主篇に見える「庖丁、牛を解く」の話に寓された哲学に由来する。それは、料理人(「庖」)の丁という男が、魏の文恵君のために牛を割く寓話である。

庖丁の刀さばきたるや、さながら音楽に合わせて舞っているかのごとき妙技である。文恵君が、「技も蓋し此に至れるか」と賛嘆したのに対して、庖丁は、その極意を説いて言う、「臣の好む所の者は、

道なり。技より進めり」、すなわち、庖丁は、「技」より以上に、「道」を極めようとしているのである。そして、「臣は、神を以て遇し、目を以て視ず。官知は止みて、神欲行わる」、すなわち、感覚器官による認識は止まり、ただ純化された精神の自律的な動きのみが働いているのであり、「天理に依り……其の固より然るところに因る」、すなわち、自己の作為を放擲し、事物が固有する天然の摂理に依り従っているのである。そこに技の妙所が存する。具体的に言えば、庖丁の刀刃は、牛の筋骨の継目に本来存在するかすかな間隙を自由自在に動いているのであり、正に、「刃を遊ばしている」のである。だから、その刃は、一九年間用いながらも、砥石で研いだばかりの状態のまま、常に鋭いのであると言う。

この寓話の中で、庖丁が追求している「道」とは、牛を割かんとする自己の作為を捨てて(「無為」)、牛に固有する天然の摂理のまま(「自然」)に一切を委ねた境地である。かく「無為」に徹し「物の自然に順う」(『荘子』応帝王篇)ならば、自己と外物に対する一切のとらわれから解き放たれ、そこに、「遊」、すなわち自由自在にして融通無碍なる活動が展開するのである。かかる「技」の極地としての「道」の妙所は、思慮分別によって理解し、言葉によって説明できる性質のものではない。

『荘子』天道篇には、車輪作りの達人輪扁の寓話が語られるが、そこで、輪扁の技の極意について、「これを手に得て、心に応じ、口は言うこと能わず」(同、天道篇)と言う。まさに、「思うこと無く慮ること無くして始めて道を知り、処ること無く服うこと無くして始めて道に安んじ、従うこと無く道ること無くして始めて道を得る」(同、知北遊篇)と言うごとく、「道」は人間の作為や思慮分別を放擲した彼方において体悟せられ、人間の「技」を自由自在の境地に誘うのである。

四　芸術創造と自己放下

ところで『歴代名画記』によれば、かの画家・呉道玄は、その自在なる筆法を書家・張旭（ちょうぎょく）の草書の筆法に学んだが、彼らには、いずれも逸格の気風があったことが伝えられている。呉道玄は、酒を好んで「気」を奮い立たせ、筆を揮うたびに、飲酒したと言われ（『歴代名画記』巻九）、また、明皇（玄宗）の命を承けて大同殿に嘉陵江三百里の山水を描いた時、そのすさまじい気迫と勢いは、絵を一日にして完成させ、明皇から「李思訓の数月の功、呉道子の一日の迹、皆な其の妙を極めり」と賞賛された（『唐朝名画録』神品）のは有名な故事である。他方、張旭も酒を好み、舞の名人公孫大娘（こうそんたいじょう）の剣舞を見て草書の妙味を会得したと言われる（『歴代名画記』巻九、『宣和画譜』巻一八など）。張彦遠は、「書画の芸は、意気を須（ま）ちて成る」（『歴代名画記』巻二）と言うが、彼らに共通するのは、酒の勢いを借りたと伝えられる、自己の放下、あるいは自己と外物との束縛からの解放の下での、運筆の円滑さとすさまじいばかりの勢いであったのである。

そもそも、呉道玄が活躍した、唐代中後期には、放逸や卑俗性と紙一重の逸格の芸術が流行したと伝えられる。『歴代名画記』（巻一〇の末尾）および『唐朝名画録』（逸品）には、逸格画家を載せるが、その内、たとえば、王墨（『歴代名画記』では「王默」に作る）は、性格は粗野で、酒を好んだと記され、その酒の勢いに乗じて、墨を撒き散らし（「潑墨」）、それを手で擦りつけて、山・石・雲・水などの形状を造り、その様は、「手に応じ意に随うこと、倏（しゅく）として（すばやくして）造化の若（ごと）く、雲霞を図（えが）き出し、染めて風雨を成すこと、宛として神功の若し」と伝えられる。

また、李省霊(りせいれい)も酒を飲んで、「思」を生じつつ、墨を滴しては擦りつけ(「一点一抹」)、山・水・竹・樹を描き、「勢いは皆な自然より出で、……非常の体を得て、造化の功に符す」と伝えられる。これら、逸格の画風においては、技法上、筆法を用いないで墨を専ら面的に使用している点が注目されるのであるが、それとともに、その墨法は、「潑墨」・「点墨」という、墨が画面に落ちる偶然性を出発点としており、それが喚起するイマジネーションに導かれつつ、形を造るのであって、「運思」(構想)や「経営位置」(布置)を前提とする呉道玄流の絵画とは一線が画される。

しかし、これらの逸格画家たちにおける、描かんとする作為を放擲して出発点を偶然の造形に委ねる墨法は、自己の放下という面において、かの呉道玄の「然るを知らずして然る」無意識の運筆と、共通性をもつものと言える。思慮を越え、作為を越えて、偶然性が喚起するイマジネーションに導かれつつ、すさまじい勢いの中で、「自然に」形象ができあがって行くことをとらえて、「造化の若し」、「神功の若し」と称するのである。

およそ、芸術の真の創造性の源は、究極的には、思慮分別や作為を越えた深みに存するものである。それは、修練を積んだ果ての滑らかな運筆の必然性である場合もあれば、虚しくした心に限りないイマジネーションを喚起する外物の偶然性である場合もある。いずれにせよ、その創造性は、自己を放下した決定的瞬間に与えられるものである。書画の創造をめぐって、しばしば飲酒が語られるのはその証しであろう。そして、また、その自己放下は、しばしば、仏教、特に禅と結び付けて伝えられる。たとえば、王維(七〇一―七六一)は、自ら、「手には筆硯の余を親(みずか)らとり、時有りて遊戯三昧す。……妙悟する者は多言に在らず、善く学ぶ者は還って規矩に従う」(『画学秘訣』)と言い、画を禅における「遊戯三昧」に比した。また、『唐朝名画録』(神品)は「呉生は常に金剛経を持す」と言い、呉道玄が『金剛般若

波羅蜜経』を愛読したことを伝えている。

五　画の造形と天地の造化

ところで画における形象の創出は「造化」の生成の作用をなぞるものであり、画論においては、しばしば画は造化に参与する営みであるとされる。かの王維は言う、「それ画道の中、水墨を最も上と為す。自然の性を肇め、造化の功を成す。或いは咫尺の図に、千里の景を写し、東西南北、目前に宛爾たり、春夏秋冬、筆下に生ず」(『画学秘訣』)。また、『画継』(巻九「雑説・論遠」)に言う、「画の用たるや、大なり。天地の間に盈ちる者は万物なるも、悉ごとく皆な、毫(筆)を含み思を運らせば、曲さに其の態を尽くす」。すなわち、画は限られた画面に、無限の天地万物を写し取る営みであり、あるいは画面の中に天地万物を創造する営みであるとされるのである。

では、そもそも、天地はどのように造化されたのであろうか。中国の伝統的な生成論・存在論においては、存在する事物はすべて「気」によって形成されていると考えられた。『老子』第四二章に「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。万物は陰を負い陽を抱き、冲気は以て和を為す」と言う。この場合の「一」とは具体的属性を帯びる以前の根源の一気、「二」とは陰陽の相反する属性を帯びた二気、「三」とは、二気に「冲和の気」を加えた三気であると解釈され(3)、さらにこの下位に、春夏秋冬の「四時の気」や、「五行」すなわち木・火・土・金・水によって象徴される五種の属性に分裂した「気」を措定する場合もある(たとえば『春秋繁露』五行相生篇)。要するに、存在する事物の本源は「天下の一気」(『荘子』大宗師篇、知北遊篇)に帰着するとされるのであり、「無為」・「自然」

なる「道」(『老子』第三七章、第二五章)のはたらきを通じて「気」から万物が形成されるのである。

このように「気」によって形成される万物の霊妙なるはたらきが「神」である。「形具わりて、神生ず」(『荀子』天論篇)と言うごとく、「気」によって「形」が成立すれば、そこには「神」の作用が生じ、「山林・川谷・丘陵、能く雲を出し、風雨を為し、怪物を見わすは、皆な神と曰う」(『礼記』祭統篇)と言うごとく、「気」によって成り立っている天地万物は、あまねく「神」に満ちている。また、「それ形なる者は、生の舎なり。気なる者は、生の充なり。神なる者は、生の制なり」(『淮南子』原道訓)とあるごとく、「形」の中には、生物の生命現象を含む、生々してやまざる作用が存し、その生々してやまざる現象の内実は「気」であり、それを制御する神妙なる作用が「神」であるともされる。

とすれば、絵画が、天地万物を画中に写し取り、あるいは天地万物を画中に創造するという場合、写し取られ、創造されるべきものは、ただに事物の「形」のみに限らない。『画継』(巻九「雑説・論遠」)は続けて言う、「而して能く曲さに其の態を尽くす所以は、止に一法のみ。一とは何ぞや。曰く、神を伝えるのみ。世人は徒人に神有るを知るのみにして、物の神有るを知らず。(郭)若虚の深く衆工を鄙しみ、「画くと曰うと雖ども、画に非ず」と謂うは、蓋し、止能く其の形を伝えるのみにして、其の神を伝えること能わざればなり。故に、画法は、気韻生動を以て第一とす」。すなわち、画は、天地万物の形象を写し取るだけではなく、天地万物の生成し活動する「気」をも写し取るということであり、「気」の生々たる活動としての「神」を描き出すということである。だから、王維は言う、「観る者は先に気の象を看、後に清濁を弁ず」(『画学秘訣』)。すなわち、画人は形象の内に存する「気」を描き、観者は、画中の形象に宿された「気」を観るべきであるとされるのである。とすれば、「形が似ること」とともに、「気が生き生きしていること」が、絵画成立の必須の要件にならねばならない。

六　気韻と画者の意気

南斉の謝赫(五世紀後半)は『古画品録』の序において、「画の六法」、すなわち、「一に気韻生動」、「二に骨法用筆」、「三に応物象形」、「四に随類賦彩」、「五に経営位置」、「六に伝移模写」を提示した。この内、前の五法が、実際の絵画創作において用いられる画法であるのに対して、第六の「伝移模写」は、典型・模範としての名作の模写であり、他の五法とは範疇を異にする。さらに、第五の「経営位置」は、描く形象の配置・構成であり、画に先立つ構想(「運思」)に属するものであり、第二の「骨法用筆」は運筆法、第四の「随類賦彩」は、水墨における墨法を含む、色彩の施し方である。そして、第三の「応物象形」が、事物の「形」の捉え方、いわゆる「形似」であり、また第一の「気韻生動」は、画中の「形」の内に生々たる「気」が備わることである。(4)

この「画の六法」の説を承けて、張彦遠の『歴代名画記』(巻一「論画六法」)は、「古の画は、或いは能く其の形似を移して、而も其の骨気(気迫に満ちた筆勢)を尚ぶ、……今の画は、たとえ形似を得るも、而るに気韻は生ならず」とした上で、「形似・象形」と「気韻生動」との関係について、さらに言う、「気韻を以て其の画を求むれば、則ち形似はその間に在り。……それ物を象るは、必ず形似に在り。形似は其の骨気を全くするを須つ」。すなわち、「形似」と「気韻」とは、相互補完的な関係にある絵画成立の二大要件ではあるが、しかしこの両者の中では、「気韻生動」こそがより基底をなす要件であるとするのである。「若し気韻周ねかざれば、空しく形似を陳べるのみ、筆力遒からざれば、空しく賦彩するのみ、妙に非ずと謂う」。

一般的に言えば、「形が似る」ということは、事物に対する観察とその形象を写し出す技巧に依存し、描かれた事物の生命感や質量感は作者自身の事物に対する洞察や事物そのものへの対し方の反映であると言えるかもしれない。しかし張彦遠にあっては、「骨気と形似は、皆な立意に本づき、用筆に帰す」と言う点に、その芸術哲学の特徴がある。すなわち、「気韻・骨気」と「形似」との両者は、つきつめれば、ともに、作者自身の内の造形に向けての意気と、それを自在に展開する運筆に由来するものとされるのである。

したがって、張彦遠にあっては、作者の「意」は、画の根源として、極めて重要な位置が与えられる。彼は、東晋の顧愷之(三四一―四〇二)の用筆を論じて、「顧愷之の迹は、緊勁にして聯綿、循環して超忽たり……意は筆の先に存し、画き尽くして意在り、神気を全くする所以なり」(『歴代名画記』巻一「論呉陸張呉用筆」)と述べる。この「意」は筆を揮う以前に、画者の内面に備わり、筆を揮い終った後も、連綿と画者の内面に存するものなのである。

そして、彼は、呉道玄の用筆を論ずる中で、「其の神を守り、其の一を専らにし、造化の功に合し、呉生の筆に仮る。向に謂う所の、意は筆の先に存し、画き尽くして意在るなり。凡そ事の臻妙なる(この上なくすぐれた)者、皆なかくの如きか。豈に画に止どまらんや」(同上)と述べる。すなわち精神の集中と統一された精神の純化を通じて、造化(「道」)と一体となることこそ、「立意」の根源であり、そのことは、すでに画の領域を超えて、広く、人間の心の持ち方、あるいは生き方に関わる問題なのである。

七　気韻と事物の気質

ところで、五代の山水画家荊浩（一〇世紀前半）の『筆法記』においては、「気韻」の概念が別の意味で用いられている。荊浩は、実作においては、「筆有りて墨無し」とされる呉道玄の画風と、「墨有りて筆無し」とされる唐末の項容の画風とを総合して、線と面との両者を兼ね備えた画風を完成した画家であるが（『図画見聞誌』巻二）、理論面においては、山水の描き方を論じた『筆法記』を著した。その中で、彼は、松林の隠者の言葉に仮託して、言う、「画とは、画るなり。物象を度りて、其の真を取る。物の華は其の華を取り、物の実は其の実を取る。華を取りて実と為す可からざるなり」。すなわち、「画」の本義は、物象を計り知ること、事物に対する洞察であって、描く場合に、事物の「真」を、すなわち表面的な美しさのみでなく事物の内実を把捉せねばならないとする。

また、「子は既に雲林山水を写すを好めば、すべからく物象の源を明らかにすべし」と言うごとく、画はそれに先だって事物の本源を洞察しなければならないのである。この「真」あるいは「物象の源」とは、荊浩にあっては、事物の「形」の内に存する「気」・「質」であり、それによって決定される事物の本来的なあり方、すなわち「性」である。彼は、事物の形象に「似せた」絵画と、事物の「真」を把捉した絵画との関係を論じて、「似せたる者は、其の形を得て、其の気を遺る。真なる者は、気と質と倶に盛んなり」と言う。そもそも、ここに言う「気」・「質」・「形」は、すでに述べたように、根源の「一気」から有形の事象が生成するとする伝統的な生成論の諸カテゴリーであり(5)、「気」が根源の一気もしくは陰陽二気、であるのに対して、「質」はより具体的な属性を帯びた次元での物質的構成要素であり、「形」は目に見える具体的形象そのものである。特に、荊浩の「凡そ気が華に移って、象のみが遺されると、それは象の死である」という用例を考えあわせれば、「気」は生命現象との密接な関連に重点を置いた概念であると思われる。

ともあれ、「真」の絵画を描くためには、事物の生成において有形の物象に先行する所の、そして存在する事物について言えば、形象の内に詰まっている所の、無形の「気」と「質」とを洞察し、さらにそれに基づく「性」を把握せねばならない。たとえば、松であれば、「松の生ずるや、枉れるも曲らず、密なる如く疎なるが如く、青に匪ず翠に匪ず」といったあり方こそ松の「気韻」であり、「性」であり、他の樹木も「形質は皆な異なるも、其れ遠く思えば即ち合し、一一分明なり」と言う。そして、かく洞察され把握された事物の「形質」と「性」を具体的に写し出すのが絵画なのである。かかる営みは、哲学が事物の存在の仕方を思弁によって探究するのと同様の事柄を、感覚によって捉え、画技によって表現しようとするものにほかならない。さればこそ、荊浩は、「書画を知るは、名賢の学ぶ所なり」と言うのである。

ところで、荊浩は、『筆法記』において、「画に六要有り」として、「気」・「韻」・「思」・「景」・「筆」・「墨」の六法を挙げている。その内、「気とは、心が筆に随いて運り、象を取りて惑わず」、すなわち、筆の自在なる動きに心を委ねて、明確に物象を捉えることとされる。また、「韻とは、迹を隠して形を立て、儀を備えて俗ならず」、すなわち、墨の面的活用によって筆の迹が現れず、しかもその中に形が成立し、洗練された「それらしさ」が漂うことである。

また、「思」とは形物について凝想しその大概をつかむこと、「景」とは事物の一定の構成法（「制度」）に因りつつ、真実の妙趣を探り出すこと、「筆」とは変化と融通性のある運筆法、「墨」とは高低深浅をうっすらと自然に表現する墨法である。これを要するに、荊浩においては、「画の六要」は、甚だ客観的であり、「気韻」は第一義的には物象に備わるものであって、画法上の「気」・「韻」は物象の「気韻」を写し出す筆法と墨法にほかならない。

八　画と道

すでに考察したように、絵画の生死を決定する「気韻」について、その源をいずこに求めるかをめぐり、二つの立場があることが知られた。その一は、画に表出される「気韻」を、対象としての天地万物の中に求める立場であり、天地自然の本質を洞察し、その「気韻」を画に反映しようとするものである。いま一つは、画に創出される「気韻」を、描く主体としての画者の内面や描く行為そのものに求める立場であり、画者の「意」とその自在なる展開としての用筆が「気韻」・「骨気」を生み出すとするものである。ただし、この両者は相互に排斥し合うものではなく、絵画創作の一連の営みの中のどの側面に重点を置くかという問題にほかならない。したがって、この内のいずれか一方に偏重すれば、芸術としては駄作に陥るほかはない。

ところで、上に述べたいずれの立場に立つにせよ、画という営みは、技を越えた「道」の次元に参入するものである。そのことを、画の一連の営み、すなわち、事物を洞察し、イメージを確立し、筆墨を用いて形象を作り出すという一連の営みに即して、再度、考えてみる。

『山水純全集』の著者である北宋末の韓拙(一一世紀末―一二世紀前半)は、荊浩の『筆法記』を継承し発展させて、山水の画法を体系的に論述した。彼は、「(画は)要(かな)らず、規矩格法に循い、自然の気韻に本づけば、必ず其の生意を全くす」(『山水純全集』論用筆墨格法気韻之病)と言うごとく、「気韻」を画の対象の側からとらえた。この場合の「自然の気韻」とは、事物の自ずから然るあり方、しかも事物それぞれの「それらしき」あり方である。より厳密に言えば、事物を洞察して得られる認識を観念の中

でイメージ化したもの、ありていに言えば「生き生きとしたイメージ」である。そして、それを画の実作を通じて定式化したものが、「格」・「格法」であり、「画に八格有り。石は老にして而も潤い、水は浄にして而も明るく、山は崔嵬なるを要し」[6]（同上）といったものが「格法」の例である。

そして、「凡そ筆を用いるに、先ず気韻を求む、……若し形勢の未だ備わらざるに、便ち巧密・精思を用いれば、必ず其の気韻を失う」（同上）と言うごとく、描くに当たって、まず、画全体の「形勢」を大づかみに確立することが、画に「気韻」が備わる必須条件であるとされる。「凡そ未だ筆を操らざるに、当に神を凝らし思を着め、予め目前に想うべく」（同上）、かくして得られたイメージを大づかみに画面にぶつけるのである。それが画の「質幹」（内実・骨格）を決定し、精密な技巧は画の「華藻」（表面的な美しさ）を添えるに過ぎない。だから、「質幹は自然に本づき、華藻は人事に出ず。……自然は体にして、人事は用なり」（同上）と言うのである。

韓拙の画論を、このように解することができるとすれば、彼は、描く対象の事物を洞察し、それをイメージ化する過程、すなわち事物の「自然」を把握し、その「気韻」を確立する過程に、芸術創造のキーポイントを置いていることになる。されば、言う、「それ画は、肇め伏羲氏、卦象を画してよりの後、以て天地の徳に通じ、以て万物の情を類す。……古より、「画く者は聖なり」と言う」[7]。蓋し、天地の至奥を窮め、日月すら照らさざるを顕わすを以てなり」（『山水純全集』自序）。すなわち、画という営みは、かの伏羲が八卦を画し、天地万物の実情を把捉して、『易経』を作ったのと同じ営みなのであり、だから、画は「聖人」の営みなのである。

また、言う、「繊毫の筆を揮えば、則ち万類は心よりいで、方寸の能を展べれば、則ち千里も掌に在り。豈に筆もて造化を補う者と為さざらんや」（同、自序）。「それ、画なるもの筆なり。而して心に運る

所のものなり。それ、これを未だ兆さざるの前に索め、これを既に形づくるの後に得る。造化と黙契し、道と機を同じくす」(同、論用筆墨格法気韻之病)。すなわち、韓拙においては、筆は本質的には心の中に運るものであり、画の生命たる「気韻」は心の中の外物に対する認識のイメージ化の過程で生み出され、筆を通じて諸々の物象が心から流れ出てゆくものなのである。さればこそ、芸術を創造する画者の心は、天地万物を作り出す「造化」＝「道」と一体であり、「造化」＝「道」と同様の機能をしているのである。

ところで、具体的な形象は、画くという行為、あるいは運筆そのものによって、創出されるものである。そのことの意義について、再度、考察してみる。郭若虚は、張彦遠の『歴代名画記』を継承して、『図画見聞誌』を著したが(『図画見聞誌』序)、その芸術哲学も、基本的には張彦遠のそれを踏襲している。『図画見聞誌』は、まず、謝赫の「画の六法」について、「六法の精論は、万古移らず。然るに骨法用筆以下の五者は学ぶ可きも、其の気韻の如きは、必ず生知に在りて、固より巧密を以て得る可らず、また歳月を以て到る可からず。黙契し神会し、然るを知らずして然るものなり」(巻一、「論気韻非師」)と言い、「気韻生動」こそが画の奥妙であるとする。それに続けて、彼は、「人品既に已に高ければ、気韻も高からざるを得ず。気韻既に已に高ければ、生動は至らざるを得ず」の説、すなわち、「気韻生動」は画者の人格的価値の反映であるとする見解を述べる。かかる見解は、すでに第一節で述べたように、歴史的に言えば、宋代のいわゆる文人の、士大夫としての社会的優越性に基づくところの芸術観であるが、その真意は、芸術創作に即して理解されねばならない。

郭若虚は「気韻」の問題を、芸術創作に即して次のように言う、「凡そ画くに、気韻は遊心に本づき、神彩は用筆より生ず」(巻一「論用筆得失」)。すなわち、画の「気韻」・「神彩」は、あらゆる束縛から解

放された自由自在なる心(「遊心」)に基づき、心のままに運る筆によって生み出されるものである。そして、彼は、『歴代名画記』(巻二「論顧陸張呉用筆」)を踏襲し、「遊心」に基づく用筆の典型として、王献之の「一筆書」と陸探微の「一筆画」を挙げ、「乃ちこれ、始めより終りまで、筆に朝揖(呼応関係)有り、連綿として相い属き、気脈は断ぜず」と言う。張彦遠の、「勢いは一筆にして成り、気脈は通連し、行を隔てるも断ぜず」(『歴代名画記』巻二「論顧陸張呉用筆」)と言うところの、書法におけるいわゆる「連綿草」の筆使いである。そこには、筆が画面を縦横無尽に遊ぶことによって、たとえ線が途切れていても、生々たる「気脈」は流れ続けており、画面には勢いと動きが備わっているのである。その勢いと動きとは、画者の筆を運らさんとする心の勢い、すなわち「意」にほかならない。「所以に意は筆の先に存し、筆は意の内に周ねくして、画き尽くすも意は在り、像は応じて神は全し」(『図画見聞誌』巻一「論用筆得失」)。

このように、画者にあっては、筆は本来的に創造に向かう心の中に、あまねく運るのであり、その心中の筆に応じて、手に握られた筆から「気韻」・「神彩」の備わった形象が生み出されるのである。そのからくりは「神の又神」(『図画見聞誌』巻一「論気韻非師」)と言うほかなく、彼は、それを「天機より得、霊符(霊妙なる心)より出ずるもの」(同上)と言い、心中の造化のからくりによるものとする。そして、心中の「意」によって、「思」(イメージ)が尽きることなく流れ出、筆が勢いよく自在に運る前提として、外界の事物にかき乱されない精神の平静が必要である。「それ内に自足し、然る後に神は閑かにして意は定まり、神閑かにして意定まれば、則ち思は竭きず、筆は困しまざるなり」(同、巻一「論用筆得失」)。前述の「人品既に已に高ければ、気韻も高からざるを得ず、……」の語は、以上の創作論を前提にして考えなければならない。真に「遊心」を抱き、心中の「天機」を発揮できる者のみが、「気

韻生動」なる画を描けるという意味における限り、芸術の価値は人品の価値の反映であるという命題は承認されてもよいであろう。

以上、「気韻」の概念をたどりつつ、絵画創作において、創造のキーポイントをどこに求めるべきかを考えて来た。それをめぐって、「気韻」の源泉を、描かれる対象の側から考える立場と、描く主体の側から考える立場があることが知られた。しかし、奇しくも両者は、「筆が心に運る」ことを創造のキーポイントとすることで一致した。前者にあっては、それは、対象の洞察によって得られた認識をイメージ化する過程を意味し、そこに創造の源を見いだした。後者にあっては、それは、画者が手中の筆を運らさんとする勢としての意気の活動を意味し、そこに創造の源を見いだした。いずれにせよ、かかる心のはたらきは、ものを作り出すものであるゆえに、それは、「造化」あるいは「天機」すなわち「道」のはたらきと同じものとされた。そうである以上、画という営みは「道」の高みに立って初めて成し遂げられるものであると言わねばならないであろう。

（1）本小論の執筆に当たっては、画論資料は、主として『中国学術名著』第五輯「芸術叢編」第一集（台湾・世界書局発行）所収本、および『画史叢書』（上海・人民美術出版社発行）所収本を用いた。また、参考した書籍は以下のものである。

青木正児『中華文人画談』・『歴代画論』（『青木正児全集』第六巻）、春秋社、一九六九年、および同『支那文学芸術考』（同二巻）、一九七〇年。

福永光司『芸術論集』（『中国文明選6』）、朝日新聞社、一九七一年。

福永光司『中国の哲学・宗教・芸術』人文書院、一九八八年（特に、「書芸術小論三題」その一「道と技」から論題を授かった）。

兪剣華『中国絵画史』商務印書館・香港分館、一九六二年。

鈴木敬『中国絵画史』上、中之一、中之二、吉川弘文館、一九八一、一九八四、一九八八年。

（2）青木、前掲『中華文人画談』の「隷家三絶」および『支那文学芸術考』の「題画文学の発展」を参照。

（3）詳細は、本巻Ⅱ-3-6「有と無」の「一 先秦思想史における「有」と「無」」、および小野沢精一・福永光司・山井湧共編『気の思想』東京大学出版会、一九七八年を参照。

（4）「気韻」の解釈については、青木、前掲『中華文人画談』の「隷家三絶」(二 気韻説)を参照。

（5）「気」・「形」・「質」を生成論のカテゴリーとして用いたのは、易緯『乾鑿度』である。注(3)を参照。ただし、ここでは「気」・「質」・「形」の意味内容は、それとはやや異なり、「気」・「質」が事物の構成要素であるのに対し、「形」は事物の形象そのものを意味していると思われる。ちなみに、魏の劉邵の『人物志』(九徴篇)においては、「気」は「元一(の気)」もしくは「陰陽(の二気)」、「質」は「五行」、「形」は具体的な「形体」の意味で用いられている。

（6）この一節は、『佩文斎書画譜』所収本による。

（7）王氏画苑本は「画者画也」(画とは画るなり)に作る。とすれば、この一句は、荊浩の『筆法記』からの引用ということになる。

4 言と黙

興膳 宏

一

『易』の総論ともいうべき繋辞伝(上)に、よく知られる次のようなことばが見える。

子曰く、書は言を尽さず、言は意を尽さず。然らば則ち聖人の意は、其れ見る可からざる乎、と。

文中の「書不尽言」の句について、唐の孔穎達の疏は、「書」と「言」を対比しながら、次のように説明を加えている。

書は言を記す所以なるも、言には煩砕有り、或いは楚夏同じからず、言有るも字無く、書録せんと欲すと雖も、其の言を尽竭す可からず。故に書は言を尽さずと云うなり。

ここに説かれているように、「言」とは人間の口から吐かれる話しことば、「書」とは文字によって記述される書きことばを指すものと解してよい。上記の繋辞伝の一節が、果して『易』の記述通り「子」すなわち孔子の発言であるかどうかは、暫く措くとしても、この発言が、話しことばと書きことばとの間に横たわる溝の存在を指摘するものであることは疑いない。(1) その理由として孔穎達が挙げるのは、ま

ず話しことばが伝える内容が「煩砕」、すなわちあまりにこまごまとしすぎていて、書きことばに定着させるには余剰が多すぎること、そしていわゆる楚夏の異、つまり方言のちがいが存するために、話しことばの中のあるものには、書きことばとして記されるべき文字を持たないことである。孔穎達によって指摘される「言」と「書」を隔てる二つの背景は、中国語においてかなり早い時期からこの二種の言語が分化していたこと、別のいいかたをすれば、文章語が口頭語から独立して独自の発展を遂げていたことを、当然ながら前提としている。プラトンの対話篇に見るごとく、思索が生きたことばの往復によって深められ、それがそのまま哲学の著作として開示されるギリシャの場合とは、いささか様相を異にしていた。繫辞伝によれば、口頭語と文章語との間に存する断絶のために、言語活動は本質的に不完全なものにならざるをえないというのである。

では、「書不尽言」と対応する「言不尽意」についてはどうか。再び孔穎達の説明を引くことにしよう。

意には深邃委曲なる有りて、言の写す可きに非ず、是れ言の意を尽さざるなり。

「意」は、人間の心の動き、あるいはその動きによって得られる思いである。人の心のさまは深くまた複雑であるから、「煩砕」であるはずの「言」、すなわち口頭語を以てしても、そのありようを正確に伝達することはできない。とすれば、「意」と「言」の間にもまた断絶が存することになる。「意」―「言」―「書」という、人間の言語活動において必然的に経なければならぬ一連の過程で二重の断絶があるとすれば、我々の言語は果してどこまでその機能を全うするといえるのか。これは一種の言語不信論である。

繫辞伝は上記の一節につづけて、かく言語が不完全であり不確実であればこそ、いにしえの聖人は

『易』の卦というシンボルを設けて、言語によって伝えられない「意」を尽させようとした、という論理を展開する。「聖人は象を立てて以て意を尽す」。『易』の八卦は、だから言語を超えた意志伝達の手段ということになり、森羅万象のすべてに関する説明がそこにあるとされる『易』の神秘主義も、そこから始まる。だが、「象」については我々の当面する課題を越えたことであり、いまこれ以上の深入りは慎みたい。ただもう一言つけ加えておくならば、上述の節に始まる一段の締めくくりとして、『易』の真理が言語を媒介とせずに、沈黙を通して主体のうちに内在化することを述べるのは、注目されてよいだろう。曰く、「黙して之を成し、言わずして信なるは、徳行に存す」。

繋辞伝の別の箇所でも、「言行は君子の天地を動かす所以」とまでいわれるように、ことばは人間の生活において絶大な効用を持っている。そのことを『易』の理論は決して疑っていない。その意味では、先の言語不信論の側面のみが過度に強調されてはなるまい。だが、言語がいかに大きな効用を持とうとも、その機能が完全なものでないからには、それが果す役割も相対的であらざるをえないことになる。繋辞伝にやはり孔子のことばとして記される次の一節は、その意味で注目されるべきであろう。

子曰く、君子の道は、或いは出で或いは処り、或いは黙し或いは語る。二人　心を同じくすれば、其の利きこと金を断つ。同心の言は、其の臭い蘭の如し。

「出」(世に出て仕えること)と「処」(野に退いて出仕しないこと)、「黙」(沈黙)と「言」(雄弁)は、互いに対立しながら、その一方で相手に欠けるところを補完する役割を担っている。この相互に対立しつつ補完しあう作用を有する、いわばプラスとマイナスの要因が一体となることによって、はじめて至剛の金属をも断ち切るような無限の力が発揮されるのである。そのとき、「言」と「黙」とは、全く平等対等の価値を持つものと見なされている。『礼記』中庸の「国に道有れば、其の言は以て興るに足り、

国に道無ければ、其の黙は以て容るるに足る」は、先の繫辞伝のことばを、現実の具体的な文脈の中に置きなおしたものとしても理解されうるだろう。いうところは、時勢を見定めた調和ある進退を指す。後世の人々にとって、「語」と「黙」とは、そのような処世のバランスを意味する語であった。「出処は其の時を違えず、黙語は其の人を失わず」(李康「運命論」)、「時に語黙有り、運は隆窳(良さ悪さ)に因る」(陶淵明「子に命づく」)、「語黙は自ずから勢いを殊にし、亦た知る当に乖分すべきを」(同「殷晋安と別る」)、「桑茅(めぐりあわせの良し悪し)　迭いに運を生じ、語黙　前哲に寄す」(謝霊運「折楊柳行」)その二)など、いずれもその例外ではない。「語」といい「黙」という現象面で対立しあう行為は、異なった社会状況下における進退のありかたとして、ともに是認されている。『孟子』の「窮すれば則ち独り其の身を善くし、達すれば則ち兼ねて天下を善くす」(尽心篇上)という、士大夫の処世訓となったことばを、一字の語でいいかえるとすれば、「黙」と「語」になるであろう。

なお、「言不尽意」は、三、四世紀の魏晋の「清談」(高踏的哲学談義)で好んで取り上げられ、欧陽建(?―三〇四)の「言尽意論」のように、繫辞伝の主張をくつがえす正反対の理論を構築しようとしたものもあった。現存するその佚文(『芸文類聚』巻一九・人部言語)から察するに、筆者の立論の趣旨は、ことばの伝達機能を何にも増して重視するところにあったようである。

誠に以えらく理は心に得られ、言に非ざれば暢びず、物は彼に定まり、言に非ざれば弁ぜず。言志を暢ばさざれば、則ち以て相い接わらず、名　物を弁ぜざれば、則ち鑑識顕われず。鑑識顕われて名品殊なり、言称接わりて情志暢ぶ。

要するに、ことばがあってこそ事物は正しく弁別され、人の胸中に隠された思いも他者に伝えられるというのであり、この主張自体は至極もっともなことというほかはない。

二

『易』の言語不信論とはちがった形で、ことばを超えた哲理の存在を説くのは『老子』である。その主張は、まず巻頭第一章に端的に示される。

道の道とす可きは、常の道に非ず。名の名とす可きは、常の名に非ず。名無きは天地の始め、名有るは万物の母。

ここにいう「名」とは、ことば・概念・名称といった意味に解される。その「名」は、『老子』の説く「道」が世間一般の常識的な概念による道とは異なっているように、通常のことばによる規定を拒否するものである。天地の始源たる混沌として未分化の状態にあっては、そうしたカオスそのものが「道」なのであり、それを「名」によって秩序づけ区分することはできない。やがてその始源状態から、天地をはじめとするさまざまな物が分化して、次第にそれぞれの形体を明らかにし、かくてはじめて一つ一つの存在が「名」によって弁別されるようになる。しかし、この形而下的な現象の世界を分別する手段としての「名」は、もはや本然の「道」に対応すべき「名」とは質的に異なったものになってしまっている。だから、『老子』はつづけていう。「故に常に無欲にして以て其の妙を観、常に有欲にして以て其の徼を観る」と。人は無欲で虚心な境地にあるとき、はじめてことばに尽せぬ「道」の微妙な姿に触れることができるが、その反対に心が欲望に曇らされているとき、彼の目に入るのは、「徼(皦)」すなわち分別された末梢的な事物の相にすぎないのである。これら始源的な無分別の相「妙」と現象的な分別の相「徼」とは、『老子』によれば、本来一つのものでありながら、「名」の作用を経ることによっ

て、二つの異なった存在であるかのように呼び分けられている。両者を統一体として認識しようとするとき、『老子』は「玄」(奥深い理)という「名」を与える。

玄の又た玄なる、衆妙の門。

奥深いが上にもさらに奥深い境地においてこそ、「道」の本たるさまざまの微妙なはたらきが生まれてくる――このことばで『老子』第一章は結ばれている。

福永光司氏は、『新約聖書』「ヨハネ伝」冒頭の「太初に言あり、言は神とともにあり、言は神なりき」の一節と対比しながら、「『老子』においては太初に言葉はなく、言葉は神でも神とともにあるのでもなかった」といい、また「老子において「道」は言葉を超えたところに実在する無名の混沌であり、「道」は言葉でもなく言葉とともにあるのでもなかった」と述べている。(2)「ヨハネ伝」では先の一節につづけて、「この言は太初に神とともに在り、万の物これに由りて成り、成りたる物に一つとしてこれによらで成りたるはなし。これに生命あり、この生命は人の光なりき、光は暗黒に照る、而して暗黒はこれを悟らざりき」という叙述がある。確かに『聖書』において、ことばは神そのものであり、すべての神による創造の源泉であり、暗黒に光明をもたらすものである。それに対して、『老子』の「道」は、第三二章に「道は常に名無し」、第四一章に「道は隠れて名無し」ともいうように、「名」による概念化を一貫して拒んでいる。「道」の究極的な説明として提示されている「玄」の語の原義が、赤みを帯びた黒色で、暗く実体の定かならぬものの形容に用いられることは注意されるべきであろう。(3)つまり『老子』はことばという光によって闇を照射するのではなく、むしろ逆に小暗く定かならぬ「道」の実体を、そのあるべき本来の姿として積極的に肯定しているのである。またそもそも『老子』においては、「道」ということば自体がすでに便宜的な仮りの「名」にすぎない。第二五章にはいう。

物有りて混成し、天地に先んじて生ず。寂たり寥たり、独立して改めず、周行して殆れず、以て天下の母と為す可し。吾其の名を知らざれば、之に字して道と曰い、強いて之が名を為して大と曰う。

「字」とは、人が成人となる際につけられる呼び名で、他人はその人を呼ぶとき、実名でなく字を用いるのが礼である。だから、「字」としてつけられた「道」は、やはり仮りの呼称にとどまるわけだ。かくの如くことばによる規制を拒む『老子』の思想は、しばしば「不言の教え」と称される。「是を以て聖人は、無為の事に処り、不言の教えを行なう」(第二章)、「不言の教え、無為の益は、天下之に及ぶこと希なり」(第四三章)。「道」との一体を志す者は、何よりもまず「不言」によってその本質に迫ることを要求されるのであり、それに背く者が厳しく排斥されることは、「多言は数しば窮す」(第五章)、「知る者は言わず、言う者は知らず」(第五六章)といった句に示される通りである。そして「道」の真理が開示されるのは、「希言は自然なり」(第二三章)の句があるように、「希言」すなわち音声にならないことばを媒介とするといわれる。さらにこれと関連する第一四章では、「視れども見えざる」ものである「夷」、「搏てども得ざる」ものである「微」とともに、「聴けども聞えざる」ものを「希」と名づけて、人間の肉体に備わった感覚の及ばないところにこそ「道」を模索しようとする。そのような「道」を別のことばでいえば、「大音は希声、大象は形無し」(第四一章)ということになる。ほんとうに大きな音声は、ごくかすかにしか聞えないというのだ。かく見てくると、人間の言語という機能を超越しようとする『老子』の志向は、まことに根深いものがあるといわねばならない。

これまで見てきた「名」に対する『老子』の否定的な考えは、もちろんそれ自体として一つの思想を確立しているが、また同時に他の「名」を重んずる思想に対するアンチテーゼとしての意味を持っている。そうした思想としては、儒家や法家、とりわけ前者の思想が想定さるべきであろう。

『論語』子路篇では、弟子の子路から、「衛の君に頼まれて政治にたずさわることになったら、何からまず始めるか」と質問されたのに対し、孔子は「必ずや名を正さんか」と答えている。「名を正す」とは、もろもろの名称とその実体とがくいちがいのないようにすることを意味する。師の答えをあまりに迂遠と考えた子路をたしなめるべく、孔子は再び口を開いて、自分の意のあるところをより詳しく説明してみせている。

> 名正しからざれば則ち言順わず、言順わざれば則ち事成らず、事成らざれば則ち礼楽興らず、礼楽興らざれば則ち刑罰中らず、刑罰中らざれば則ち民は手足を措く所無し。故に君子は之に名づくれば必ず言う可きなり。之を言えば必ず行なう可きなり。君子は其の言に於て、苟しくもする所無きのみ。

「名」を正しくし、「言」を妥当にすることは、政治の根本である礼楽や刑罰を整備するための基礎的な条件になる——これが孔子の説明の要諦である。ことばは実践を必然のものとしている以上、ことばに対していいかげんな態度をとることは許されない。戦国時代には、名実の一致を重んずる「名家」の学派が存在したが、その思想を解説するものとして、しばしば前述の『論語』の一節が利用される(たとえば『漢書』芸文志など)[4]。また君臣・父子などの名分の遵守を説く儒教そのものを、「名教」とも称する。いいかえれば、「名」という「言」という存在は、それだけ儒教の思想において重要な地位を占めているわけである。『老子』における「無名」「不言」の教えは、おそらく「名」と「言」を不可欠の要因として重視する儒家を、否定的な媒介として形成されていよう。

『老子』と並ぶ道家の根本経典である『荘子』でも、論調に多少のちがいこそあれ、「無名」「不言」の教えはやはり積極的な意義を持つものとして説かれている。もちろん『荘子』の各篇に『老子』とほ

とんど軌を一にした「不言」の教えを見出すのは、さほどむつかしいことではない。たとえば、「大道は称せず、大弁は言わず」(斉物論篇)、「知る者は言わず、言う者は知らず」(天道篇)、「道は言う可からず、言えば而ち非なり」(知北遊篇)、「至言は言を去り、至為は為を去る」(同上)等のことばは、そのまま『老子』の箴言としてみても何らの違和感を感じさせないであろう。しかし、『荘子』らしさは、かかる「不言」の教えを正面きっての理論としてだけでなく、想像力を以てふくらませた寓話によって説くところにあるといってよい。その代表的な例として、天道篇の輪扁の話を挙げよう。

斉の桓公が書を読んでいるところへ、車大工の輪扁がやってきて質問した。「殿の読んでおられるのは誰のことばですか」。「聖人のことばだ」。「その聖人とやらは生きているのですか」。「死んでしまった」。「それじゃあ殿の読んでおられるのは、古人の糟粕ということになりますね」。

怒った桓公に説明を求められて、輪扁は自分の仕事である車輪作りの例を引きあいに出す。車軸を通すための穴は、削りかたがゆるければ甘くなり、逆に早ければ堅くなってしまう。ゆるくもなく早くもなく削るコツは、ただ自分の手だけが知っていて、とても口では説明できないというのだ。

> 徐かならず疾からざるは、之を手に得て心に応ず。口に言う能わず、数(秘訣)の其の間に存する有り。臣以て臣の子に喩す能わず、臣の子も亦た之を臣より受くる能わず。是を以て行年七十にして老いて輪を斲る。

輪扁にとって、彼の車輪作りの秘訣を知るのは、ただ心と手のみであって、ことばは何ら有効な作用を果さない。その論理を推し広げれば、とうに死んだ聖人のことばを記した古典などに意味のあろうはずがない。この寓話は、後世の文学・芸術論においては、その創作の要諦をことばによって論証することの困難なたとえとして頻用される(5)。たとえば三世紀末晋の詩人陸機の韻文形式による文学論「文の

賦」では、創作技術の妙味を説く段の末尾で、その複雑さを縷々述べきたったあと、次のようなことばによってしめくくっている。「是れ蓋し輪扁の言うを得ざる所にして、故より華説の能く明らかにする所に非ず」。「華説」とは飾りたてた言説の意であり、文学創作の秘訣は究極のところ言語による説明では尽されないことをいっている。だが、さらに皮肉なことに、輪扁流に創作技術をあくまでことばを超えた秘技として守ろうとするなら、創作理論としてはそれで行き止まってしまう。理論を発展させようとすれば、その障壁をのりこえて何とかことばによる論証を深めなければならない。理論家たちは輪扁と同じ嘆息を発しながら、同時に「不言」に内包される神秘を克服するために努力をつづけたのだった。

真理はことばを超えた境地においてこそ得られることを説く『荘子』のもう一つの寓話は、秋水篇に見える有名な濠上の問答である。

荘周と友人の論理学者恵施とは、あるとき濠水の橋のほとりを散歩していた。ふと水の中に魚の影を見つけて、荘周がいった。「儵魚がゆったりと泳いでいるが、これが魚の楽しみなんだね」。すかさず恵施が反発した。「君は魚ではないから、魚の楽しみが分かるはずがあるまい」。

荘周「君はぼくではないんだから、ぼくに魚の楽しみが分からないと分かるはずはないじゃないか」。

恵施「ぼくは君ではないから、もちろん君のことは分からない。だが、同じように君はもちろん魚ではないから、君に魚の楽しみが分からないのは、自明のことなのさ」。

荘周「じゃあ出発点にたち返って考えてみよう。君はぼくに対して「魚の楽しみが分かるはずがあるまい」といったが、そのとき君はすでにぼくが魚の楽しみを分かっていると承知して、たずねていたんだよ。ぼくは濠水のほとりを歩いていて、魚の楽しみが分かったのさ」。

恵施の立場は、徹底して論理を追究するところにある。荘周は魚ではないのだから、魚の楽しみは分かるはずがないと彼がいうとき、その主張に誤りはない。だが、その正当性は、日常的な常識の立場に彼が立っていればこそのものである。ことばによる分析を媒介とせず、直観による物我一体の境地に立つとき、荘周は期せずして魚と一体になる。しかも恵施が実は荘周のそうした心を最初から感得していたことが、これまた直観によっていい当てられている。荘周の主張は、もちろん論理性という点では大いに問題である。しかし、実在に何らの媒体をも介在させず直接参入することの意義を、これほど示唆的に物語る寓話はあるまい。輪扁の話がより多く言語への不信に重点を置いているとすれば、濠上の問答はより多く真理に対する荘子的な認識のありかたを示しているといえるだろうか。あるいは哲学と宗教とをつなぐ一つの接点がここに見出されるといえるかもしれない。

三

儒家の五経の一翼をなす『易』と、道家の中枢をなす『老子』『荘子』とが、言語不信の思想によって結ばれていることは、まことに興味ある現象といわねばならない。三、四世紀の魏晋以後、この三つの書が「三玄」と称されて知識人の間で尊ばれたのも、いわれのないことではない。これら「三玄」の書に共通する言語不信の考えは、またかかる思考が中国人の間に古くから根を張っていたことを示唆してもいる。

人はここに至って、禅家の「不立文字」を自然に想起するだろう。いかにも禅の教理の成立には、老荘の思想という媒体が不可欠であったこと、すでに大方の常識となっている。だが、禅が仏教の中国的

な変革の一つのありかたを示しているとするならば、道家の経典のほかに、仏教の内からその変革を誘発するような経典が必要であったことも事実である。そうした役割をになった仏典の最も重要な一つが、「大乗の禅経」と称される『維摩経』である。

よく知られるように、『維摩経』の第九章・入不二法門品では、この経の主人公維摩詰(ヴィマラキールティ)が居並ぶ菩薩たちに向かって、「不二の法門に入る」ことの意味を質問し、三二人の菩薩たちが次々と自分の所説を述べたてるという構成になっている。三二番め、つまり最後の回答者は文殊師利(マンジュシュリー)であり、彼はすでに回答を終えた菩薩たちにうながされて、次のように答える。

我が意の如くんば、一切法に於て、言無く説無く、示す無く識無く、諸もろの問答を離る、是を不二の法門に入ると為す。

(鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』)

文殊の答えは、それまでの三一人の菩薩たちの多様な「不二の法門に入る」考えを踏まえながら、彼の考えがことばを超えていること、いわゆる「言語道断」であることを説くものとなっている。そう答えたあと、文殊は最初の問題提起者である維摩に向かって、同じ質問をふり向ける。

我等は各自説き已れり。仁者よ当に説くべし、何等か是れ菩薩の不二の法門に入るかを。

それに対する維摩の返答は完全な無言だった。

時に維摩詰、黙然として言う無し。

文殊は「道」が「言語道断」であることをことばによって表現し、維摩はそれを行為によって表現したのである。この維摩の沈黙は、『荘子』在宥篇の「淵黙して雷声あり」と結びつけられて、「維摩の一黙は雷の如し」という語さえ生まれ、『維摩経』全篇のいわばハイライトとして有名になる。維摩の無言の回答は、これこそ真に不二の法門に入るものだとして文殊の絶賛を得るのだが、我々はこの沈黙の

意味を過度に考えすぎてはなるまい。沈黙はここにおいて、言語による弁明の究極の形体として現われている。それがもしことばの機能の一般的な否定として受けとられるならば、本末顚倒の理解に陥るだろう。『維摩経』という経典自体、前後の章を通じて見れば、決して言語のはたらきを無視も軽視もしていないのである。

入不二法門品に先だつ第七章・観衆生品には、一人の天女が登場して、この経の道化役ともいうべき長老舎利弗（シャーリプトラ）をからかう場面がある。天女が舎利弗に向かって、「長老は解脱されてからどれほどになりますか」とたずねると、舎利弗は黙然として答えない。重ねて天女に、「大智のあなたがなぜ黙っていらっしゃるのです」とうながされて、舎利弗は不承不承に重い口を開く。

解脱とは言説する所無し。故に吾は是に於て言説する所無し。

「さとりとはことばではいい表わせないものだから黙っているのです」――これは文面の上ではすでに見た入不二法門品の文殊の答えと全く同じといってよい。しかし、天女はこの舎利弗のいいわけを認めず、さらに追及をつづける。

言説文字は、皆な解脱の相なり。所以なる者は何ぞや。解脱とは、内ならず外ならず、両間にも在らず。文字も亦た内ならず外ならず、両間にも在らず。是の故に舎利弗よ、文字を離れて解脱を説くことなかれ。

ここで天女は、ことばを離れて「道」を説くすべのないことを説き聞かせている。『維摩経』は、功みなドラマ的手法による構成で知られる。ならば、有名な「維摩の一黙」の前に、この舎利弗の沈黙が設定されていることの積極的な意味をもう少し考えてもよいのではないか。舎利弗の沈黙は天女によって否定され、「言説文字」によってこそ解脱も説き明かされることが述べられた。この第一の沈黙及び

その否定を伏線として、第二の沈黙――「維摩の一黙」がある。いいかえれば、舎利弗の沈黙の否定をさらに反転させたところに、この沈黙は位置づけられるのだ。そうであればこそ、それが持つ意味はシニカルで、かつ重い。

『維摩経』に現われるこの二つの沈黙は、また沈黙が言語との緊張関係を通じてこそ、はじめて有意義なものとなりうることを示しているようである。我々は誰でも沈黙することはできる。だが、自己の精神活動において体得したところを、いかに限定された伝達手段であるとはいえ、言語によって表象しようとする意志を欠いた沈黙に、いったいどれほどの意味があるだろうか。そうした視点を抜きにして、維摩の沈黙を語ることはできない。(6)

ことは禅一般についても同様であろう。「文字の中に向いて求むる莫れ」(『臨済録』)という教えも、文字の中において道を求める努力を最初から放棄して唱えられるなら、それこそただの口頭禅でしかあるまい。あるいはまた老荘の「不言」の教えにしても、『荘子』があれほど言語への不信を述べたてながら、しかし『荘子』の文体そのものはいかにも雄弁であり、むしろ饒舌でさえある事実を同時に思いおこす必要があるだろう。『老子』は、「信言は美ならず、美言は信ならず。善なる者は弁ぜず、弁ずる者は善ならず」(第八一章)ということばを全書の末尾に置いて、全体のしめくくりとしている。だが、『老子』の文体はそのことばを裏切るように、対句を頻用し、時には押韻さえ用いて、「美」しくあるための工夫を執拗に凝らしているのである。「言」の効用とその限界、そして「言」のアンチテーゼとしての「黙」の作用、それらを総体的に理解してこそ、これらの一見矛盾するような現象も、はじめて正当な評価がなされ得るであろう。

禅家の教えは、唐代以後多くの場合、師の説法ないしは問答を、その語気口吻に至るまで忠実に写し

とって文字に再現する、いわゆる語録の体裁をとる。いきおいその文体には、少なからぬ口語表現が含まれることになる。それは身近なところにこそ真実は存するという伝統的な中国人の思考の反映で、その先蹤は『論語』にあるが、一面からいえば、あの『易』繋辞伝にいう「書」―「言」―「意」の乖離を少しでも抑制して、より直接に真実を伝えるための工夫ともいいうるだろう。「書」と「言」の間隔が縮まれば縮まるほど、「意」はより確実に伝えられる可能性を持つことになるからである。

（1）吉川幸次郎『読書の学』筑摩叢書、一九八八年、二三頁以下。
（2）福永光司『中国古典選　老子上』朝日新聞社、一九七八年、三八―三九頁。
（3）『説文解字』四篇下に、「玄、幽遠也。黒而有赤色者為玄」とある。
（4）『漢書』芸文志に、「名家者流、蓋出於礼官。古者名位不同、礼亦異数。孔子曰、「必也正名乎、名不正則言不順、言不順則事不成」、此其所長也」とある。
（5）興膳宏「文学理論史上から見た『文賦』」『中国の文学理論』筑摩書房、一九八八年、五八―五九頁。
（6）『維摩経』の注釈者でもあった僧肇の「涅槃無名論」における以下の論は、沈黙がになっている重みを考えてこそ意味がある。「然則言之者失其真、知之者反其愚、有之者乖其性、無之者傷其軀。所以釈迦掩室於摩竭、浄名杜口於毘耶、須菩提唱無説以顕道、釈梵絶聴而雨華。斯皆理為神御、故口以之而黙。豈曰無弁、弁所不能言也」（塚本善隆編『肇論研究』法蔵館、一九五五年、六〇頁）。

5 往と還

神塚淑子

往(ゆくこと)と還(かえること)という概念をめぐって中国ではどのような思考が展開されてきたのであろうか。[1] これについては大きく分けて二つの面から見ていくことができると思われる。その第一は時間認識に関する面であり、その第二は人間の行為・実践に関する面である。小論では「行為と価値」という大きな章題に照らして、第二の面を中心に考察をすすめることにするが、その前に、第一の面について簡単に述べておきたい。以下の記述とも若干の関わりを持つことになるからである。

「逝く者は斯くの如きか、昼夜を舎かず」(『論語』子罕)という孔子の言葉は、川の流れを見ながら、人は不断に過ぎゆく時間の上を生きているのだということを詠嘆したものであるが、[2] このように人に与えられる時間は生から死へと直線的・非可逆的に推移するという意識は、「人死して一たび去らば何れの時にか帰らん」とうたう古楽府「薤露歌」をはじめとして漢・六朝時代の詩文にもしばしば見られる。人は言わば〈往きて還らざる〉時間の上に置かれているという観念がここにはある。この観念は、そうした人間存在とは対照的に、天地自然は〈往きて還る〉時間の上にあるという認識を伴っていることが多い。

〈往きて還る〉時間とは、春夏秋冬の四時のめぐりに具現されているような循環的な動きを持つ時間である。[3] 陶淵明が春の新たな成長の季節を迎えた自然の万物と衰えゆく自分の身体とを見つめながら、「万物の時を得たるを善し、吾が生の行ゆく休するを感ず」(「帰去来辞」)と詠んだ時、彼の心中には二つの異なる時間の存在が意識されていたと考えることができよう。天地自然が循環的な時間の上にあるという認識は、『易経』復卦彖伝に「一陽来復が「天行」(天の運行)であると述べ、同じく恒卦彖伝に「天地の道は恒久にして已まざるなり。……終れば則ち始め有るなり」と述べるように、天地自然は円環的な終復運動をするがゆえにその永遠性が維持されているのだとする古代中国の自然哲学と密接に関連している。[4]

このように〈往〉と〈還〉の概念は、一つには時間認識の面にあらわれて、自然と人間、永遠と無常などの問題についての中国における思考の重要な枠組みとなっていたのである。一方また、〈往〉と〈還〉の概念は人間の行為・実践に関する面にもあらわれて、注目すべき思想を形成してきた。小論ではそのうち、老子における「復帰」の思想とその展開、荘子における「独往」の思想とその展開、および中国仏教における往相と還相の問題をとりあげ、思想史的な視野から検討を加えていくことにする。

一　老子の「復帰」の思想とその展開

老子は万物の根源にある真実在として「道」というものを考え、「道」のあり方は人間的な作為を弄せず万物をあるがままに変化させているという意味で、「無為自然」であると説いた。そして、無為自然なる道を「嬰児」や「樸」(未加工の木材)という語で比喩し、「嬰児に復帰し」「樸に復帰する」(『老

子』第二八章）ことが人として望ましい生き方であるとした。

道に復帰して道と一体化するということは、個人に即して言えば、心身を虚静の状態に置くことによって自己の存在の根源にあるものに目を向け、それを失わずに、それとともに生きるということである。『老子』第一六章に「虚を致すこと極まり、静を守ること篤く、万物並びに作れども、吾以て復るを観る。夫れ物は芸芸たるも、各おの其の根に復帰す。根に帰るを静と曰い、是れを命に復ると謂う。命に復るを常と曰い、常を知るを明と曰う」とあるように、人は虚静を守って万物のすがたを省察し、己れの本来的なあり方に帰ること（「復命」）によって、自然の万物が「其の根に復帰す」ることでその永遠性を保っているように（ここでは繁茂していた草木が枯れて根に帰り、根から再び新たな生命力が甦えることが比喩として用いられている）、道の持つ永遠不滅の性質を得ることができるとされるのである。

道が永遠不滅であることに関しては、第二五章に「（道は）大なれば曰に逝き、逝けば曰に遠く、遠ければ曰に反る」とあり、道は〈逝くこと〉すなわち遥か遠くの万物にまでその広大無辺の働きを行きわたらせて万物を生成し変化させることと、〈反ること〉すなわちすべてのものを結局は己れの中に収束させることの両方向の動きを持つことが述べられている。つまり道はそれ自身として〈往きて還る〉円環的な動きを持っているのであり、したがって永遠不滅なのである。第四〇章に「反ることは道の動」とあるのも、このことに注目した言葉である。人が道に復帰して道と一体化するということは、この〈往きて還る〉という道の属性を獲得することであり、これは上に述べた『易経』などに見える古代中国の自然哲学との関連で言えば、人が自然そのものの中に融合し、自然が本来持っている円環的な永遠性を己れのものにすることであると言えよう。

以上のような老子の復帰の思想は、のちの時代の修養論に大きな影響を与えた。たとえば、唐代の道

教の修養論の代表的な著作である司馬承禎(六四七―七三五)の『坐忘論』では、修道の七段階のうちの第三「収心」の項において、安坐して身心を静かに保ち外界のものを追求せずに自分の心の中に本来備わっている道に復帰すべきことが、『老子』第一六章を拠り所として説かれており、また、第六「泰定」の項には、「純静に復帰」することによって心中の慧が発現してくることが説かれ、最終的には慧と道を保持することによって「神人」になり長久の生命を得ることができるとされている。(5)『坐忘論』は天台止観など仏教との関連も持っているのであるが、基本的には人間が本来的に具有している正しきあり方(道)に帰ることを修養の中心にすえている点で、『老子』の復帰の思想の展開と見なすことができる。

また、儒教の面でも、唐の李翺(七七二―八四一)の『復性書』には、人の性は善であり、情に惑わされて性が見えなくなっている凡人も、心を安静にして「其の源に循って其の性に反る」ことによって聖人になれることが説かれている。李翺は『中庸』『大学』『論語』『孟子』などを立論の根拠として挙げ、儒家の「性命の道」を顕揚することを目的としているが、天の命である性(『中庸』に「天の命ずる、之を性と謂う」とある)に復るという李翺の考え方は、「復命」という語が上に挙げた『老子』第一六章に出てくることからもうかがわれるように、やはり老子の復帰の思想と内的なつながりを持つと言えよう。李翺が宋代新儒学の先駆者と言われ、ここから「復性」「復初」を重んじる宋学の修養論が展開していくことを考える時、人間存在の根源にある道への復帰を説いた老子の思想が、中国の修養論の根底に長く存し続けたことが知れるのである。

なお、老子の復帰の思想は以上に述べた個人の内面的実践・修養論的側面とともに、もう一つ、社会論的・政治論的な側面も持つ。つまり、無為自然の道が実現されていたのは太古の純朴な人々の時代であったとし、道がそこなわれ堕落した今の時代から太古の時代に復帰し、「無為にして民自ら化す(感

化される)」(第五七章)といった政治をとり戻そうとする考え方である。人々の安らかな生活が全うされるためには小規模で原始的な村落共同体が望ましいとする、いわゆる「小国寡民」の理想(第八〇章)もこれと関連する。老子(および荘子)の説く太古の至福の世の観念は、宗教学上きわめて興味深いものである。[6] また、古の理想的な時代への復帰という考え方は、孟子の「先王の道」の思想など儒家の尚古主義的な歴史観と共通する点を持つと同時に、道教文献の『太平経』における理想社会「太平の世」の理念に見られるように、道教の社会思想にも直接的な影響を及ぼしたのである。[7]

二　荘子の「独往」の思想とその展開

荘子は老子と同じように道に復帰すべきことを説いたが、荘子の特徴としては、道と一体化した人がどのようなあり方をとるかということを述べている点が挙げられよう。

荘子は一般的な「物」(存在)の次元を超え根源的な「道」の立場に立った超越者は、何者にも束縛されることのない完全な自由を獲得するとし、そのような超越者のさまを、『荘子』の在宥篇では「六合(天地四方)に出入し、九州(中国全土)に遊び、独往独来す」と表現している。天地四方、地上の世界の果てまでを、何者にも依存せずにただ一人で自由に往来するという超越者の遊行は、その前提として、根源的な道と一体化するということが考えられているという点から言えば、道とともに遊ぶということでもある。道とともに遊ぶということは、山木篇に「夫の道徳(道と徳)に乗りて浮遊するが若きは……誉れ無く訾り無く……時と倶に化す」とあるように、世俗的な価値観を超越して、無為自然の道の展開としての時の流れのままに変化するということであり、また、同じく山木篇に「之(天地万物の運行・変

化)と偕に逝く」とあるように、道の働きの具体的なあらわれである天地自然の推移に身を任せ、それとともにあるということである。これと同様の内容は『荘子』の各所に見え、「造物者と人と為り、天地の一気に遊ぶ」(大宗師篇)宇宙的規模のスケールの大きな超越者が荘子の最高の理想とされている。(8)

このように常識的な分別の世界を超えて、人間をも含む万物の根源にある究極的な実在——道——と一体化して自由な遊びの境地に達した荘子の超越者とは、もはや〈還ること〉(道への復帰)を通り抜けて、〈往くこと〉(道とともに「逝く」こと、道とともに遊ぶこと)により大きな関心を向けているものであると言えよう。(9)そういう意味で、道とともに〈往く〉ことを強調する荘子の思想を、私は今、上にあげた在宥篇の語をとって「独往」の思想と呼んでおくことにしよう。

荘子の「独往」の思想のその後の展開として、思想史上注目されるのは二点ある。その第一は、中国仏教思想(特に禅)の特色として指摘されるところの、一切の存在がそのまま仏法であるという思想の形成に関与したという点である。道とともに〈往く〉ことに価値を認める思考は、万物斉同の哲学——世の中に存在するすべての相対的な差違(大小・長短・是非・美醜・生死など)は道の立場から見れば斉一であるという荘子の哲学——に背後から支えられて、すべての事物・事象を道の顕現として肯定的に受けとめようとする考え方(10)と容易に結びついたのであるが、これは現実の事象に即して仏の悟りというものをとらえようとする思想の発展する素地となったと考えられる。中国仏教思想の形成に大きな影響を与えた僧肇(三七四?—四一四?)は、『中論』や般若経典の思想にもとづいて、物の実体性を否定し、万象は「真」(真実、絶対的存在)ではなく「空」であると論じる一方で、聖人は「万物の自ら虚なるに即する」ものであるとし、道は遠くにあるものではなく「事に触れて真」(すべての事がみな真)であると述べている(『不真空論』)。ここには、仏教の論理を受容しつつもその根底に道とともに〈往く〉荘子的超

越者の考え方が流れているのを認めることができる。[11]「平常無事」(平常のまま)がそのまま仏法であると説いた臨済義玄(?―八六六)の「随処に主と作れば、立処皆な真なり」(『臨済録』)という言葉も、荘子から僧肇へという思想的な流れの延長線上に出てきたものである。[12]

荘子の「独往」の思想の展開として注目すべき第二の点は、荘子的超越者のとらえ方が漢代から魏晋時代にかけて神仙思想的・神秘的傾向をより強め、高踏的で幻想的な思想と文学の潮流を形成したことである。このことは魏晋の三玄の学の隆盛や清談の流行など、当時の思想界の全般的な状況とも関わっているのであるが、超越者の「遊」を中心的テーマとする作品として特に注目されるのは、『楚辞』遠遊篇と阮籍の『大人先生伝』である。遠遊篇は離騒篇における主人公の天界遊行のモティーフを承けて作られたもので、遠くの神仙世界が憧憬の対象として想定され、『荘子』の語彙を多く用いながら、神仙世界との幻想的な交わりが述べられている。[13]〈往〉と〈還〉ということに即して言えば、遠遊篇では、主人公が仙人王子喬の教えを聞いて遠遊に出発したことが、「至貴を聞きて遂に徂く」と表現され、その遊行は「世を度して(現世を超越して)以て帰るを忘れんと欲す」るものであるとされている。つまり、道の体得者の住む場所として神仙世界を想定し、現実世界を棄ててその理想の世界へ〈往く〉という構造がここには見られ、しかも、そこへ〈往く〉ことは現実世界へ再び〈還る〉ことを忘れるものであるとされているのである。こうした現世離脱的な傾向は、阮籍の『大人先生伝』においても顕著に見られる。『大人先生伝』では、道を体得した大人先生は世俗を棄ててただひとり理想の世界へ往き――「必ず世を超えて羣を絶ち(人群を超絶し)、俗を遺てて独往し」――、無限の時空を思いのままに飛翔して、「心往きて反るを忘る」遥かな遊行を楽しむとされるのである。

以上に述べた「独往」の思想の展開は、現実世界についての認識、もしくは現実世界への対処の仕方

という観点から見れば、ごく大まかには、現実肯定の方向(第一の場合)と現実否定の方向(第二の場合)に大きく分かれると言えよう。道とともに〈往く〉という思想がこのように二つの相反する方向への展開を見せたのは、道そのものが現実の事物・事象に即してあるものであると同時に、その根源的性格のゆえに現実を超絶しているという二面性を持っているからであろうと考えられる。

三　往相と還相

中国における浄土教思想の基礎を確立した曇鸞(四七六―五四二)は、その主著『浄土論註』において、浄土往生のための五種の実践(五念門)のうちのひとつである廻向門について、「往相」と「還相」の二種があると説いた。[14] 往相廻向とは、自分の功徳をすべての衆生にめぐらし施して、衆生とともに浄土に往生しようと願うこと、還相廻向とは、浄土に往生したのち、再び生死輪廻の迷いの世界に帰り、すべての衆生を教え導いて共に仏道に向かうことである。[15] 煩悩の苦しみと汚穢に満ちたこの現実世界(穢土、此土)から、彼方の清浄なる真理の世界(浄土、彼土)へ〈往くこと〉と、彼土から再び此土へ〈還ること〉の二つの相において廻向が説かれているわけである。

曇鸞の往相と還相の考え方は、言うまでもなく、仏教思想、特に自利利他の教理を持つ大乗仏教の思想の展開として出てきたものである。廻向という行為は、世親の『浄土論』に「他を利益するの行」(大正四〇、八四三下)と称し、曇鸞の『浄土論註』に「往相廻向も還相廻向もいずれも衆生を生死の迷いの海から救いあげるものである」(同、八三六上)と言うように、利他的な性格を強く持つが、その利他行の実践がそのまま自利(修行者の自己救済)につながっていると考えるのが大乗仏教の立場である。[16] した

がって往相と還相について自利と利他に分けて考えることは本来の趣旨から言えばあまり適切ではないのであろうが、その重点の置かれ方に注目してあえて分ければ、往相には自利、還相には利他の側面がより多く認められると言えよう。中国において、自利と利他――中国の伝統的な語彙で言えば「独善」と「兼済」――の問題が、〈往くこと〉と〈還ること〉という概念を用いて論じられたものとして、隠逸論がある。曇鸞の往相と還相の説は、中国における隠逸論の流れと絡めて考察してみることが、一つの視点として可能なのではないかと思われる。

隠逸とは、知識人として官僚社会に入る資格を有しながら、あえてそれを拒絶し、山林江海に身を隠して、真の自己実現をはかろうとする生き方を指すが、隠逸者のこうした生き方は、「往きて返らざる」ことと呼ばれたり、「独往」と呼ばれたりする。たとえば、『韓詩外伝』巻五に「山林の士は名のためにす。故に往きて返ることあたわず」、『後漢書』逸民伝論に「塵を絶ちて反らず」(俗塵を超絶して返ってこない)などとあるのは前者の例であり、『抱朴子』明本篇に「(道を為める者は)邈爾として(はるかに)独往す」、『宋書』隠逸伝論に「(高尚・作者・三避・幽人・逸民・隠居は)みな独往の称」などとあるのは後者の例である。このように、世俗の汚塵――これは朝廷の官僚社会において最も顕著にあらわれると意識されていた――を遠く離れて、真実なる「道」を求めて生きる隠逸者を、「往きて返らざる」者とか「独往」の人と呼ぶのは、前に述べた『楚辞』遠遊篇や『大人先生伝』の場合と類似している。そしてまた、ここに見られる、世俗の世界を超え出て彼方の理想世界へ〈往く〉という思考の型式は、曇鸞の説く往相の考え方にも通じるものがある。(17)

隠逸という生き方は、社会との関わりはひとまず措いて、自分自身の求道を第一に考える自己救済的なものであるが、中国では伝統的に、隠逸者はその生き方を通じて、無言のうちに時の為政者に対する

批判と世俗の貪濁に対する糾正を行ない、一定の社会的役割を果たしていると評価され、すぐれた逸民を尊重することが為政者の責務であるとされてきた[18]。つまり、自利と利他という観点から言えば、隠逸者の自利的行為は、世俗を超えた「道」の世界に人々の目を向けさせるものであるがゆえに、結果的には利他の側面をも持つと考えられたわけである。

このように〈往きて還らざる〉隠逸者の存在は社会的にも認められていたのであるが、その一方で、〈往くこと〉と〈還ること〉を共になしうる人に高い評価を与え、〈往きて還らざる〉人を低く評価する見方もあった。〈往くこと〉と〈還ること〉を共になしうる人というのは、世俗を超えた「道」の世界に目覚めを持って求道者として生きる(〈往くこと〉)と同時に、この現実世界において官僚として社会全体の向上に積極的に貢献すること(〈還ること〉)のできる人である。『宋書』隠逸伝論において、真の隠逸とは現実に即しつつ「心」として世俗を超えることであると述べた沈約(四四一―五一三)の隠逸観などは、こうした見方に立つものである[19]。こうした見方が知識人たちの間に広まったことは、六朝時代中期以降における大乗仏教の興起と無関係ではないだろう。小乗よりも大乗をすぐれたものとする立場を鮮明に表わしたものに僧肇らの『注維摩詰経』があり、ここでは小乗は「独善」、大乗は「兼済」であるとし、「独善の道は、何ぞ貴ぶ(たっと)に足らんや」(大正三八、四〇七上)と述べている。このように「兼済」(利他行)の重要性を強調する大乗仏教の興起が一つの契機となって、〈往きて還らざる〉隠逸者の生き方に対する疑問と批判が広まり、「道」の世界へ〈往く〉だけではなく再び世塵の中に〈還り〉、世塵の中で多くの人々に積極的に働きかけることにこそ、求道者としての隠逸者の本当の使命があるという認識が強まったものと思われる。

曇鸞の往相と還相の説は、年代的には、以上に述べたような中国の隠逸論の展開のあとを承けて出て

きている。隠逸論の場合は政治的な色彩がより強く、往相と還相の場合は宗教的な色彩がより強いという相違はあるが、ともに真理の世界と現実世界との間の〈往〉と〈還〉という概念によって人間の実践を論じたものとして共通点を持っており、曇鸞の往相と還相の説も、〈往くこと〉と〈還ること〉をめぐる中国の思想史の中に位置づけることができると思われるのである。

（1）「往」の同義語として「逝」「徂」、「還」の同義語として「復」「帰」「返」「反」などがある。小論ではこうした同義語をも含めて、「ゆくこと」と「かえること」の問題を考えることにする。

（2）この言葉を歳月のすみやかにうつろいゆくことを嘆いた悲しみの表白であると解釈するのは古注の説である。新注では、止むことなく万物を生生化育する天地の運行と同じように人もたゆまずに努力を続けるべきであることを言ったものとする。ここでは、古注の解釈に従う。

（3）古代中国における循環する時間の観念については、小南一郎「楚辞の時間意識」『東方学報〈京都〉』第五八冊、一九八六年、第一章参照。

（4）このような考え方は、前漢の初めにおいて陰陽家の思想として結実を見ていたことである。戸川芳郎「後漢期における気論」『気の思想』東京大学出版会、一九七八年参照。

（5）拙稿「司馬承禎『坐忘論』について――唐代道教における修養論」『東洋文化』第六二号、一九八二年参照。

（6）大室幹雄「古代中国における歴史と時間――老荘的シンボリズムへの序説」『思想』六〇二号、一九七四年参照。

（7）拙稿「『太平経』の承負と太平の理論について」『名古屋大学教養部紀要A』第三二輯、一九八八年参照。

（8）このような思想が荘子に特徴的なものであったことは、先秦諸学派の思想を解説評価した『荘子』天下篇に、荘周を評して「独り天地の精神と往来し」「上は造物者と遊び、下は死生を外れ終始無き者と友と為る」とあるところからも知れる。

（9）老子が「道に帰る」ことを強調するのに対して、荘子はむしろ「道とともに往く」ことを強調するという

ことは、福永光司『老子』(『中国古典選6』)朝日新聞社、一九六八年、第一六章の項、同『荘子・内篇』(『中国古典選7』)、一九六六年、解説などに指摘がある。

(10) この考え方をよく示しているのは、『荘子』大宗師篇に見える「古の真人」の話である。道の体得者である「古の真人」は「生を説ぶ」ことも「死を悪む」こともせず、己れの運命をあるがままに受け入れて、「翛然として(こだわりなく、無心に)往き、翛然として来たる」という。

(11) 僧肇の思想については、福永光司「僧肇と老荘思想——郭象と僧肇」『肇論研究』法蔵館、一九五五年参照。

(12) 柳田聖山「臨済の説法——その思想史的意味」『仏典講座30 臨済録』大蔵出版、一九七二年参照。

(13) 『楚辞』遠遊篇に見られる老荘思想については、福永光司「『大人賦』の思想的系譜——辞賦の文学と老荘の哲学」『東方学報(京都)』第四一冊、一九六九年参照。

(14) 曇鸞の浄土思想については、本講座第一二巻『東アジアの仏教』一九八八年、一四二頁—一四八頁参照。

(15) 『浄土論註』巻下「廻向有二種相。一者往相、二者還相。往相者、以己功徳廻施一切衆生、作願共往生彼阿弥陀如来安楽浄土。還相者、生彼土已、得奢摩他毗婆舎那方便力成就、廻入生死稠林、教化一切衆生、共向仏道」(大正四〇、八三六上)。

(16) 『浄土論註』巻下にも、「自利によるがゆえに則ち能く利他す。……利他によるがゆえに則ち能く自利す」(大正四〇、八四三下)という。

(17) 曇鸞の説く、往相と還相は、この世の肉体的生命を終えてのちのことを言うよりもむしろ、この世において仏道の真理を体得するまで(往相)と体得してからのち(還相)のことを指すと考えておきたい。藤吉慈海「還相廻向論——浄土教における還相性の問題」『浄土教思想の研究』平楽寺書店、一九八三年参照。

(18) たとえば、『論語』尭曰「逸民を挙ぐれば、天下の民　心を帰す」、皇甫謐『高士伝』序「高譲の士は王政の先んずる所、厲濁激貪の務めなり」などの文は、こうした考え方を示している。

(19) 拙稿「沈約の隠逸思想」『日本中国学会報』第三一集、一九七九年参照。

6 頓と漸

福永光司

一

ここでいわゆる「頓」とは、中国の古典『列子』天瑞篇に「凡そ一気は頓に進(尽)きず、一形は頓に虧われず」とあるように、「にわかに」「急に」「一挙に」の意。また「漸」とは、同じく『世説新語』排調篇に「漸く佳境に入る」とあるように、「次第に」「段階を踏んで」「徐々に」の意。この「頓」と「漸」とが対にされて、「頓悟と漸悟」――悟りは一挙に得られるのか、それとも段階を踏んで徐々に得られるのか――の問題が、中国の宗教思想史で重要な論議の対象となるのは、五世紀の初め、南朝の時代の東晋末期・劉宋初期の頃からである。すなわち劉宋の正史である『宋書』夷蛮伝「天竺迦毗黎国」の条に、

> 宋の世の名僧に道生有り。道生は彭城(江蘇省)の人。……出家して沙門法汰(汰)の弟子と為る。幼くして聰悟、年十五にして便ち能く経(仏教経典)を講ず。長ずるに及びて異解(教義に対する特異な解釈)有り、頓悟義(「義」は解釈・学説の意)を立つ。時の人、これを推服す。元嘉十一(四三四)

年、廬山に卒る。

とあり、六世紀、梁の慧皎(四九七―五五四)の撰著に成る『高僧伝』(巻七)竺道生伝に、さらに詳細な彼の仏教学研究の経歴とその「頓悟義」――当時の仏教学界主流派の僧侶たちの漸悟学説に対する竺道生の「頓悟成仏」の革新的な学説理論――を記載しているのがそれである。

『高僧伝』竺道生伝の記述によれば、道生の仏教学の初期の指導者は、釈道安と同学の竺法汰であり、道生の勉学ぶりは「俊思奇抜」――切れ味鋭くて独創的――、「句義を研味すれば、即に自ら開解す」――仏典の字句表現の内容的検討吟味では、その真意を即座に直観的に解明把握した――という。その後、彼は当時における仏教学研修の一大センターであった廬山に入り、幽棲すること七年、その間に「入道の要は慧解を本と為す」――仏教の悟りの秘訣は、「戒」と「定」と「慧」とのいわゆる「三学」のうち、「慧」すなわち般若の智慧による会得を根本とすること――に気づき、そこで同学の慧叡、慧厳らの学僧と共に長安の終南山麓に住む般若学の最高峰の学匠鳩摩羅什の受業生となり、この地でも多くの仏教者たちは、彼を「神悟」(人間離れのした頭脳を持つ天才児)と呼んだというが、その後はさらに劉宋の都の建康(現在の南京市)に還り、青園寺に止まって「法匠」(仏法の学匠)として朝野の尊敬を受けたという。

その竺道生が当時の仏教学界主流派の僧侶たちの漸悟学説に反対して、鋭い批判的論陣を張ったという頓悟学説については、同じく慧皎の『高僧伝』にその成立事情や教義解釈としての特異性を解説して次のように述べている。

竺道生は既に思いを〔仏道に〕潜むること日久しく、言外に徹悟す(言語概念を超えた境地で大悟徹底した)。迺ち喟然として歎じて曰く、夫れ象は以て意を尽くし(『周易』繋辞上伝に「聖人は象を

立てて以て意を尽くす」とあるように、易の八卦の象徴的記号は、それによって言葉では尽くし得ない深意を尽くすことができ、意を得れば則ち象は忘れらる(『荘子』外物篇に「意を得て言を忘る」とあるように、深意を尽くすことができれば、卦象の象徴的な記号などは忘れられてよいのである)。言は以て理を詮め、理を入れば則ち言は息む(言語概念は根源的な真理を究明する手段道具にすぎず、根源的な真理を悟ることができれば、言語概念はもはや無用の長物となる)。〔仏教の〕経典の東へ流わりし自り、訳人(仏典の翻訳者たち)は重く阻まれ、多く滞文(不明瞭な文章表現)に守われ、円義(円満無欠の経典の真義)を見ること鮮し。若し筌を魚を取るに忘るれば(『荘子』外物篇に「筌は魚を在うる所以、魚を得て筌を忘る」とあるように、魚を取ってしまえば、それの手段道具である川に仕掛けておく筌は、もはや無用とされる。すなわち経典の真義が悟得されれば、それの手段道具でしかない言語文字は忘れ去られ追放されるというようにしてゆけば)、始めて与に道を言うべし(かくてはじめて仏の道について論議することができるようになる)、と。是に於て、真と俗〔の二諦〕を校閲(比較検討)し、因と果〔の理法〕を研思(研究思索)し、迺ち善は報いを受けざることわりと頓悟して成仏することわりとを言う。

右に掲げた竺道生の仏教学研究の立場もしくは思惟方法と彼の頓悟学説成立の事情に関する説明のうち、特に我々の注目を引くのは、彼が「入道の要」すなわち仏教における悟りの秘訣を「慧解」すなわち般若の智慧による了解会得に置いていること、また、その般若の智慧による了解会得を『荘子』の「道」の哲学の「得意忘言」(「得魚忘筌」)と密接に結びつけていることである(文中の「真と俗を校閲し」の「真と俗」も、中国の思想史では、『荘子』漁父篇に「聖人は天に法りて真を貴び、俗に拘らず」として初見し、「善は報いを受けず」――最高善は、善因善果・悪因悪果の因果応報の理法を超越して

いる――もまた同じく『荘子』斉物論篇の「罔両（影をふちどる淡い影）と景（影）とは、待つ有りて然る者ならんや」――罔両と影とは、相互依存の相待関係など持たず、それぞれがそれぞれに自生自化する――とある、事物の因果的見方を却ける思惟を継承する）。つまり竺道生の「頓悟義」の思想基盤には、老荘の「道」の哲学の影響が顕著に指摘されるわけであるが、このことは竺道生が長安から都の建康に還って青園寺に住んだ頃、彼と親しい交りを持って、当時の仏教学界の頓悟漸悟の論争にも参加した漸悟論者の沙門慧琳や頓悟論者の謝霊運らの論著にも共通して顕著に見られる。

沙門慧琳は、上引の『宋書』夷蛮伝「天竺迦毗黎国」の条に、

> 姓は劉氏、少くして出家し、〔都の建康の〕冶城寺に住む。才章（あやなす才智）有り。外内の学（儒教古典学と仏教学）を兼ね、廬陵王義真（宋の武帝劉裕の第二皇子）の知る所と為る。嘗て均善論を著わす。……旧僧（保守派の僧侶たち）は其の釈氏（仏教）を貶黜むるを謂い、擯斥を加えんとするも、〔宋の〕太祖（文帝）は論を見て賞しぬ。……元嘉十一年、竺道生の廬山に卒るや、沙門慧琳これが誄を為れり。『孝経』および『荘子』逍遥遊篇に注す。

とあり、また梁の慧皎の『高僧伝』には、

> 諸経および荘老（の学）を善くす。……性たる傲誕、頗る矜伐す。後に白黒論を著わして仏理に乖く。衡陽大守の何承天は慧琳と比狎しみ、雅に相撃揚し、達性論を著わす。〔この白黒・達性の二論は〕、並びに一方に拘滞し（一面的な真理にとらわれなずみ）、釈教を詆呵う。慧琳は既に自ら其の法（仏法）を毀りたれば、交州（南越地方）に斥けられぬ。

とある。

慧琳の『均善論』（『高僧伝』は『白黒論』に作る）は、右に掲げた『宋書』の迦毗黎国の条にその全文

が載せられているが、これによると彼は、「白」によって象徴される儒教と「黒」によって象徴される仏教とは、要するに「帰を同じくして塗を殊にす」(『周易』繋辞下伝)すなわち均しく善であることを結論しながらも、頓悟と漸悟の問題に関しては、基本的に漸悟の立場に立ち、以下のように論述している。

> 物情は頓に(悟りに)至る能わず。故に漸を積んで以て之を誘く。此の俄頃を奪いて彼の無窮(永遠)を要む。……謂所漸を積むとは、日に損するの謂いなり。当に先ず其の軽き所を遺て、然る後に其の重き所を忘れ、利欲をして日に去り、淳(純)白をして自らにして生ぜしむべきのみ。

ここで特に我々の注目を引くのは、彼が仏教の漸悟を『老子』第四八章「道を為むるには、日に損す。之を損して又た損し、以て無為に至る。無為にして為さざるは無し」と『荘子』天地篇「純(淳)白備わらざれば則ち神なる生定まらず、神なる生定まらざる者は、道の載せざる所なり」(人間の純粋潔白な本来の心が害われると、霊妙な生命のいとなみは掻き乱されて不安定となる。霊妙な生命のいとなみが不安定となれば、根源的な真理はもはや彼の生活を支えなくなってしまう)によって解釈し、上記『宋書』の「沙門慧琳が『荘子』逍遥遊篇の注釈を著述した」という記述や同じく『高僧伝』の「(若くして)荘老(の学)を善くす」という記述などとも緊密に対応していることである。

二

謝霊運(三八五―四三三)の漸悟と頓悟の問題に関する論議は、『宋書』謝霊運伝には全く見えず、唐の道宣の編著に成る『広弘明集』巻一八に「弁宗論」と題してその全文が載せられている。この『弁宗論』が執筆されたのは、謝霊運が永初三(四二二)年の廬陵王義真の廃黜(王を廃し庶民におとす)事件に

よって永嘉(浙江省温州)に左遷された三九歳頃のことであるが(左遷の時期の詳細については『東方宗教』第一三・一四合併号に収載の拙稿「謝霊運の思想」を参照)、その内容は冒頭に先ず「新論の道士」すなわち竺道生の革新的な頓悟の主張を紹介して、その主張に対する賛意を表明し、そのあと当時の仏教学界の正統派、したがって漸悟の主張者である法勗、僧維、慧驎、竺法綱、釈慧琳(上述の沙門慧琳)および居士の王衛軍との間に交わされた論難の問答を記録し、最後に革新的な頓悟の主張者竺道生の王衛軍に答える書簡を全体の締め括りとして載せている。先ず、『弁宗論』の序文とも見るべく、また次の本文の法勗以下の論難の問答の大前提ともなっている冒頭の文章を掲げてみよう。

同遊の諸道人(「道人」は『荘子』天下篇に「古えの道人は之を是とする莫く、之を非とする莫きに至るのみ」とあり、梵語 saṁgha 僧伽の意訳語)、並な心を神道(「神道」は『周易』観卦の彖伝に「聖人は神道を以て教を設く」とあり、宗教的真理もしくは真理の世界の意。中国に伝来した仏教もキリスト教も、その初期には「神道」の教と呼ばれていた)に業ましめ、解(答)を言外(言葉を超えた境地)に求めらる。余れ疾に枕して務め寡く、頗る暇日多し。聊か由来の意を伸べて、庶わくは宗を求むるの悟り(「求宗」は廬山の慧遠『沙門不敬王者論』に見える語。仏教の究竟根源にあるものを究明する悟り)を定めん。

釈氏(仏教)の論は、聖道(「聖道」は上記の慧遠『大乗大義章』巻上に見える語。聖人＝仏陀の悟った根源の真理)は遠しと雖も、学を積んで能く至る(「積学能至」は三国魏の嵇康『養生論』の「神仙は……之を自然に稟けて、積学の能く致す所に非ざるなり」を踏まえる)。累(煩悩)尽きて鑒 生ず、方に応に漸悟なるべし。孔子(儒教)の論は、聖道すでに妙(「妙」は『老子』第一五章に「微妙玄通、深きこと識るべからず」とあり、言葉を超えた玄妙の境地)なれば、顔(孔子の高弟

の顔回)と雖も殆庶きのみ(「殆庶」は『周易』繋辞下伝「顔氏の子＝顔回は、其れ殆んど庶幾いかな」に基づき、聖人に近接しているの意)。体に鑒の周きこと無く(体じゅうに万物に周き智慧が具っていず――『周易』繋辞上伝「(聖人の)知は万物に周し」、『孟子』公孫丑篇上「顔淵＝顔回は体を具えて微なり」などを踏まえる)、理(根源の真理＝悟りの境地)は一極に帰す(段階的な順序を踏むことなく、一挙に至極の境地に帰着する)。

新論の道士(新しい悟りの理論を提唱する仏教の僧侶＝竺道生)有りて以為えらく、寂鑒は微妙にして階級を容れず(悟りの智恵は微妙深遠で段階的な順序など踏む余地はない)。学を積めば限り無し、何為れぞ自ら絶たん(仏教の段階的な学習には際限がなく、自分で打ち切ることも不可能である)。今、釈氏(仏教)の「漸悟」を去てて、其の「能く至る」を取り(悟りの境地への到達だけを問題にし)、孔子(儒教)の「殆庶」を去てて(聖人の一歩手前で足ぶみしている亜聖は無視して)、其の一極を取る(一挙に至極の境地に到達する頓悟説を採用する)。一極は漸悟に異なり(一挙に至極の境地に到達する頓悟説は段階的に努力して悟りに近づく漸悟説とは同じでなく)、能く至るは殆庶きに非ず(至極の境地に到達することの出来た聖人は、聖人の一歩手前で足ぶみしている亜聖とは別人である)。故に理の去る所は、合すと雖も各取る(「理」すなわち根源の真理・悟りの境地から離れた所に身を置く者は、離れているという点では一致するが、教の立て方はそれぞれに独自の行き方をする)。然らば其れ孔釈を離たん(かくて儒教と仏教とは、それぞれに異なる教を説くに至るのである)、と。余れ(謝霊運)謂えらく、二談(孔氏の論議と釈氏の論議)は、救物の言(「救物」は『老子』第二七章「聖人は……常に善く物を救う」に基づく。ここは儒教のいわゆる「経世済民」、仏教のいわゆる「衆生済度」の言説をさす)にして、道家の唱(老荘の「道」の哲学派の主張)

は得意の説(『荘子』外物篇に「意を得て言を忘る」とあるように、言説を超えた境地で一挙に根源の真理を体得する頓悟の教説。なお、謝霊運は、梁の鍾嶸の『詩品』巻上によれば、生まれてから一五歳まで道教の寺院「杜治」に預けられて育てられており、霊運という名も道教の劫運説に多く見られる神学用語。「劫運」は悠久永遠の時の運きの意で、その運きと道教の神々の出現との関連を説く一種の歴史哲学理論。「霊運」は霊妙なる劫運の意。謝霊運が「二談」――儒教と仏教の教説〔いずれも漸悟説〕――に対して「道家の唱」「得意の説」〔頓悟説〕を高く評価するのも、上記の事実――道教の寺院で養育されていることと道教の神学用語の「霊運」を名前にしていること――と密接な関連を持つと見てよいであろう)なり。敢て折中を以て自ら許し(『管子』小匡篇に「獄を決して折中す」――訴訟事件を判決して公正な裁きをする――とあるように、儒仏道の三教を公平な立場で評価することをわが任務とし)、窃に謂えらく、新論を然しと為す(私見では、新論の道士竺道生の頓悟説が正当であると判定する)。

三

謝霊運『弁宗論』の「新論」すなわち竺道生の革新的な頓悟の論議学説を「然しと為す」という見解に対しては、当然のことながら、インド仏教の正統派を自任する都建康の学僧たちから批判と反論の火の手が挙がる。その先頭に立つのは法勗という学僧である。以下、この法勗と『弁宗論』の著者謝霊運との間に交わされた三往復の論難の問答を、必要部分に訳解を加えながらその全文を掲載する。

敬みて清論(貴殿の『弁宗論』)を覧るに、宗極(仏教の究極の境地。廬山の慧遠の『沙門不敬王者

論』や『大智論抄序』などに用いられている語）は微（微妙深遠）なりと雖も一悟頓了する（段階を踏まずに一挙に悟り切る）ことを明らかにす。新剖（新解釈）を欣ぶと雖も、窃かに疑う所有り。夫れ明達者は理を体するを以て欲を絶ち（すぐれた人物は、根源の真理を体得することによって欲望を絶ち切り）、悠悠者は迷惑を以て累みに嬰る（一般凡俗の人々は、道理に暗いために苦しみに取りつかれる）。欲を絶つは理を見るに本づき、累みに嬰るるは宗（大本の真理）に乖くに由る。何を以て之を言うや。経（仏経の経典＝『放光般若経』や『道行般若経』など）に云う、「新学者（新たに仏教を学ぶ者たち）よ、般若（智慧）を離るれば、便ち失明者の如し」、と。導くもの無き、是を理を懐にすと為す（「懐理」は『論語』衛霊公篇の「懐道」に基づく。指導者なしの行きあたりばったり、これを道理をふところに押し込むという）。蕩の患い、茲に於てか顕れん。若し渉求むるも未だ大宗（悟りの境地）に漸まず、希仰むも猶お塵垢に累さるれば、則ち永劫に劬労して、果（報）を期むこと緬邈かならん。既に（貴論に）猶予を懐くからには、伏して嘉き訓えを遅つ。

法勗の批判と反論は、次のように要約することができよう。悟りを得るためには、「理を見」、「理を体する」ことが肝要であるが、そのためには般若の智慧を身につけなくてはならない。般若の智慧を身につけるためには、明確な目的意識と不断の段階的な努力とが不可欠であり、「蕩」すなわち放蕩放恣なる精神の怠惰は厳しく却けられなければならない。法勗のこの批判と反論の言外には、謝霊運のいわゆる「頓悟」とは要するに放蕩者の強弁であり、怠け者の逃げ口上ではないのかという非難と叱責が込められていると見てよいであろう。この法勗の批判と反論に対して謝霊運は答える。

道は俗と反し（「道と俗」は、『荘子』秋水篇「道を以て之を観れば物に貴賤無く、……俗を以て之を観れば、貴賤は（外に在りて）己れに在らず」に基づく。「道」は根源的な真理の世界。「俗」は名

利を追求する世俗の世界)、理は相関せず(全く無関係の理法によって支配されている)。故に権に因りて以て之を通ず(「権」は上文の「道」「理」と共に『荘子』秋水篇に「道を知る者は必ず理に達し、理に達する者は必ず権に明らかなり」とある。全く無関係の理法によって支配されている「道」の世界と「俗」の世界との橋渡しをするのは「権」すなわち臨機応変の処置、方便の手段であるの意)。権は是れ仮なりと雖も、旨は仮に非ざるに在り(「仮」は『荘子』天道篇に「仮ること無きものを審らかにして利とともに遷らず」とあり、一時的な手段、臨時の方便、借り物の意。「権」[「方便」]は一時の仮り物という意味であるが、その本旨は一時の仮り物でないもの、本当のもの[「真」]にあるというのである)。智は是れ真なりと雖も能は真に非ずと為す(「智」もしくは「智慧」は梵語 prajñā の意訳語。「真」は上引の『荘子』天道篇に「仮ること無きものを審らかにして利とともに遷らず、物の真を極めて能く其の本を守る」とある。般若の智慧は真であるが、そのはたらきは真ではなく、方便であり仮である)。真に非ざれば真を傷わず、本は物を済うに在り。仮に非ざれば仮に遂らず、済えば則ち本に反る(般若の智慧のはたらきは、「真」ではなく、方便であり「仮」であるから、どのように縦横無尽にはたらいても本体の「真」をそこなうことはなく、その本旨は衆生を済度することにある。また般若の智慧の本体は、「仮」ではなくて「真」であるから、永久に「仮」でありつづけることはなく、衆生を済度してしまえば、そのときは本体の「真」に復帰する)。此の如くんば、永劫に無為なり(「無為」は梵語 nirvāṇa 涅槃の意訳語。『老子』第四八章「之を損し又た損し、以て無為に至る」、『荘子』大宗師篇「道は無為にして無形なり」などに基づく)。空しく勲めて果(報)を期すること、皎日の如き有り(いたずらに漸悟の立場で修行努力して、すぐれた果報(悟り)を期待しても、それが無駄骨であることは明々白々である。「皎日の如き有り」

は、『三国蜀志』秦宓伝などに見える語。「皎日」は輝く太陽)。

ここで謝霊運が「道」と「俗」、「真」と「仮」を対立させ、その対立を「権」(「方便」)によって結合しているのは、上引の『荘子』秋水篇ないし天道篇の「道を以て之を観る……俗を以て之を観る」、「仮ること無きものを審らかにして……物の真を極む」、「理に達するものは必ず権に明らかなり」などに基づくが、その「権」をさらに「智」(「般若」)と対応させ、「権は是れ仮なりと雖も旨は仮に非ざるに在り」、「智は是れ真なりと雖も能は真に非ずと為す」などと論述しているのは、その死が竺道生(四三四歿)の死に約二〇年先だつ僧肇(推定三七四―四一四)の仏教学論文集『肇論』「宗本義」の「漚和(方便)と般若(智慧)とは、これを大慧と称ぶ。……般若の門は「空」を観、漚和の門は「有」に渉る。「有」に渉るも未だ始めより虚(仮)に迷わされず。故に常に「有」に処りて染まず、有を厭わずして空を観る。故に空を観るも而も証らず。是を一念の力に「権」と「慧」と具ると謂う」とあるのに基づく。

この謝霊運の答えに対して、質問者の法勗はさらに再度の批判と反論を加える。その要点は、謝霊運は「孔」(儒教)と「釈」(仏教)とは、「その道すでに同じい(共通して漸悟の立場に立つ)以上、衆生済度の方便も同じい筈だと言うが、儒教では顔回のような高弟に対しても孔子は、超越的神秘的な宗教の世界の真理については教えさとさなかった。しかし仏教の方は愚かな民衆に対しても宗教的真理の世界の「実相」(「実相」の語は、『肇論』「宗本義」に「実相は法性と一義。法性の如是のすがたを実相と謂う」とある)について教えている。これは方便としての教が儒教と仏教とでは全く違うということではないか。これに対して謝霊運は再び答える。

二教(儒教と仏教)の同じからざるものは、方に随い物に応じ(地域と対象にしたがって)、化する所の地異なればなり(教化の基盤が違うからである)。大にして之を較れば、監ること民に在り。華人

（中国人）は理を見るに易く、教を受くるに難し。故に其の学を累（積）むを閉ざして其の一極を開く。夷人（インド西域の外国人）は教を受くるに易く、理を見るに難し。故に其の頓に了する（頓悟）を閉ざして其の漸悟を開く。漸悟は至るべしと雖も頓に了する（頓悟）の実に昧く、一極（一挙に宗極に至る頓悟）は寄（方便）を知ると雖も学を累（積）むの冀を絶つ。良に由る、華人は理を悟るに漸くすること無くして、道には学ぶこと無しと誣い、夷人は理を悟るに学ぶこと有りて、道には漸くすること有りと誣う。是の故に権と実とは同じと雖も（何を方便とし、何を真実とするかという点では一致しているが）、其の用は各異なる。昔、向子期（『晋書』向秀伝を参照）は儒と道とを以て一と為し（儒家思想と道家思想とを一体化し）、応吉甫（『晋書』文苑伝の応貞伝を参照）は孔（孔丘）と老（老聃）とを斉しくすべしと謂えり。皆、宗を窺わんと欲せしなり（これらの学者は、いずれも宇宙と人生に関する究極根源の真理を明らかにしようとした人たちである）。而るを況んや真実なる者をや（より真実なる仏教の究極根源の真理を究明しようとする場合には、なおさらである）。

ここでは謝霊運が頓悟と漸悟の問題を儒教と仏教、さらには「華人」と「夷人」の対立問題と結びつけている点が注目される（この儒教と仏教の対立を華人と夷人の民族問題と結びつける謝霊運の論述は、南斉の顧歓（四二〇―四八三）の道教と仏教を華人と夷人の民族問題に結びつけて、その優劣を論評する『夷夏論』に引き継がれる）。また謝霊運が魏晋時代の儒道折衷論者の向秀や応貞を援用して頓悟と漸悟にまつわる儒仏折衷の論理を模索している点も我々の注目を引く。

右の謝霊運の「再答」に対する法勗の批判と反論は、「法勗の三たびの問い」と題して次に載せられているが、その要点は、儒教も仏教も衆生の救済（経世済民）を究極の目的としながら、仏教が衆生の「真に帰る」ための教化手段を綿密に整備しているのに対し、儒教は「君子の道」のみを重んじて「聖

学の路」を廃棄し、宗教的聖者となるための「筌蹄」すなわち修行方法・実践手段の設定にも混乱が見られる。つまり政治倫理のみがあって宗教を欠如している点に「教」としての不備が指摘されるというのであるが、その批判と反論に対して謝霊運は、儒教にも「聖学の路」があり、「六経」(儒教経典)にも「三蔵」(仏教経典)の果報が含まれていることを主張して、法勗に以下のごとく三たび答える。

冬と夏と性を異にするも、春と秋に資りて始末を為す。昼と夜は用を殊にするも、晨と暮に縁って以て往復す(物事は両極端だけで成り立つものではなく、必ず中間的な推移の過程を含むものである)。況んや至精の理は、豈に逕に至粗の人に接すべけんや。是の故に漸悟に傍る者は、密に頓解(頓悟了解)に造る所以、礼教に倚る者は、潜に聖(超俗の聖人の道)を学ぶを成す所以なり。聖を学ぶは六経を出でずして、六経は頓に解するを得。三蔵(仏教の一切経)を見ずして而も三蔵の果(報)を以てす。筌蹄(方法手段)たること歴然(明白)たり、何ぞ紛錯を疑わんや。魚兎すでに獲らるれば(『荘子』外物篇。上文に既出)、群黎(衆生)は以て救われん。

四

唐の道宣の『広弘明集』巻一八に載せる謝霊運の『弁宗論』には、霊運と法勗との間に交わされた右の三往復の論難の問答のあと、同じく漸悟論者の僧維や慧驎との三往復の論難の問答、同じく竺法綱、釈慧琳、王衛軍らとの論難の問答などを載せているが(その内容の詳細な検討は、ここでは省略し、後日、稿を改めて発表の予定)、これを要するに、『弁宗論』の著者謝霊運にとって、頓悟とは言語文字を媒介とする知的学術的な操作や、修業努力の効果を恃む経験的人為的な方法によって得られるのではなくして、

自己の心に自然なるものとして具備している清浄純白の本性に因って一挙に妄念を除き去り、直ちに究極根源の宗教的真理そのものと一体になることであった。彼が「心に因れば則ち霊、垢尽きて智照らす」(「范光禄の祇洹像讃に和す」三首の其の一「仏讃」)とか、「独り兼ねて忘るること有り――「兼ねて忘る」は、『荘子』天運篇「兼ねて天下を忘れ……天下をして兼ねて我を忘れしむ」に基づく――、心に因れば則ち善し」(曇隆法師の誄)とかいうように、「心に因る」ことを強調しているのも、このためであるが、それはまた人間の自然性(本来の面目)を「真」とし、一切の人間的な作為を「偽」として却ける、老荘道家の自然無為の思想の基調の上に立つものであった。謝霊運において、彼の頓悟説を支えている思想的基盤は、老荘道家の自然無為の「道」の哲学であった。彼において、頓悟説とは老荘の「道」の哲学を基盤としてインド伝来の仏教を解釈理解した、いうなれば宗教的解脱の中国的「折中」――上引の『弁宗論』序に「孔(儒)と釈(仏)とは救物の言にして、道家の唱は得意の説なり。敢て折中を以て自ら許す」とあるのを参照――の論理であったのである。我々は謝霊運の頓悟説の持つ老荘の「道」の哲学的性格にまず注目すべきであろう。

謝霊運はまた仏陀の教説をすべて悟りのための「権」(方便)と見なし、仏陀の悟った宗教的真理そのものは、これらの方便としての教説とは別個に存在すると考える。彼が仏陀の悟った宗教的真理を「魚兎」に譬え、三乗(声聞・縁覚・菩薩)、三蔵(経・律・論)を「筌蹄」に譬えて(『弁宗論』の「琳公=釈慧琳の難に答える」条に「三乗は咸く蹄筌なり」とあり、同じく「三たび法勗に答える」条に「三蔵を見ずして而も三蔵の果(報)を以てす。筌蹄たること歴然たり、何ぞ紛錯を疑わんや」などとあるのを参照)、筌蹄(蹄筌)は魚兎を得るための便宜的な手段にすぎないと言い、「若し人皆な意を得れば、亦た何ぞ悟りを摂むるを貴ばん」(同上「琳公の難に答える」条)と言っているのなどが、これを表わすもの

であるが、彼にとって問題なのは、仏陀の悟りそのものであって、悟りについての教説もしくはその記録(仏典)ではなかった。いわゆる「書は語に過ぎず。語の貴ぶ所の者は意なり。意の随う所の者は言を以て伝うべからず」(『荘子』天道篇)であり、「書は言を尽くさず、言は意を尽くさぬ」(『周易』繋辞上伝)――上引の『高僧伝』巻七、竺道生の頓悟論にもこの語を載せる――のが彼の立場であって、これを逆に言えば、「意」さえ得られたならば、「語(言)」や「書」は必要がないとされるのである。

そしてもし、この彼の論議をさらに押し詰めるならば、仏陀の悟りを既に自己の悟りとして持つ者にとっては、仏典が必要でないだけでなく、仏陀の教説そのものも不必要となるであろう。彼のいわゆる「仏」と「孔老」の三教の究極的な一致の成立する根拠がここに指摘される。と共に彼が仏陀の悟りを重んじて仏陀の教説もしくは仏陀に対する信仰を軽視する理由もまたここに指摘される。彼が会稽大守孟顗の仏教信仰を批判して、「道を得るは応に慧業(般若の智慧の体得)を須うべし。〔仏に事うること精懇なる孟顗は〕天に生まるること当に霊運(われ)の前に在るべきも、仏と成ることは必ず霊運の後に在らん」(『宋書』本伝)と嘲笑するとき、もしくは彼が自己を「闡提」(一切の善根を断つ不信心者)と称して、「闡提も自ら抜の路を獲る」(『仏影銘』)と言うとき、彼は信仰と悟りとを別個のものと考えているのであるが、そのことは彼が信仰を悟りのための手段と見、「理」(宇宙と人生の究極根源の真理)を得るための筌蹄(方便)と考えるからにほかならない。そして彼にとっては手段・方便は問題でなく、究極根源の目的(「理」)だけが問題なのである。換言すれば、彼にとっては「理」が本(根本)であり、「事」(現実の事象の世界)は末(末梢)であった。彼の頓悟説は彼の理本事末の思想と密接に関連する。彼の「理」に対する強い関心が、彼に教義と信仰を軽視させているのである。我々は第二に彼の頓悟説におけるこのような「理」の重視、教義と信仰の軽視に注目すべきであろう。

謝霊運の頓悟説はまた、中国民族を優秀とし、その他の周辺民族を劣等とするいわゆる中華意識に強く支えられている。彼は言う、中国民族は一般に高い理性的直観力を持ち、自己の主体性において行為する自律性と積極性を持つのに対し、インド人はそのような理性的直観力に乏しく、他律的、教条的にしか行動できない愚鈍さを持っている。だからインド人の場合には、教義・教条に従い、修業努力によって漸進的に悟りを得、仏と成るほかないが、中国民族の場合は教義・教条によらず、一挙に悟りを得て成仏することが可能である、と。

ここで注目すべきは、謝霊運のこの主張が正しいかどうかということではなくして、彼が自己の頓悟説の正当性を中国人のインド人に対する優越性で説明していることである。しかし中国人の優越性を頓悟説の根拠とする彼の主張は、厳密に言えば、中国民族一般であるというよりも、中国人としての謝霊運個人に対する自負心と優越感を根拠とするものであった。彼は自著の『弁宗論』(「僧維の問いに対する初めの答え」)で「階級は教愚の談」(段階を踏んで進む漸悟は愚昧の人を導く教説)と言い、また同じく『弁宗論』(「綱公＝竺法綱の難に答える」)で「般若は恵みを愚蠢(おろかもの)に言わず」とも言って、頓悟が機根高き者のみに許される解脱の方法であることを強調しているが、そこには自己を機根高き者とし、他人を機根低き者とする彼の矜持(きょうじ)と自負心と優越意識がある。換言すれば、彼の仏教思想には極めて強い貴族的性格が指摘されるのである。彼の仏教思想には衆生と共に救われるという慈悲の宗教としての性格は薄く、己れ独り叡智の世界に遊び、はるかなる高みから凡愚を見おろすという高踏的・独善的な偏向性が強い。我々は第三に、彼の頓悟説成立の根底基盤に指摘されるこのような貴族的ないし高踏的・独善的な性格をも充分に注目する必要があろう。

五

五世紀の初め、謝霊運の『弁宗論』によって詳細に記録されている「新論の道士」竺道生を台風の眼とする頓悟・漸悟の論争は、六世紀の後半、天台宗第三祖とされる智者大師智顗(五三八―五九七)の『摩訶止観』巻三下「止観に偏と円と有り」の第四条「漸と頓とを明らかにす」にいわゆる、

> 漸は次第に名づけ、浅きに藉り深きに由る。頓は頓足(一挙に満ち足り)、頓極(一挙に極め悟る)に名づく。……三教(小乗の経・律・論の三乗の教)の止観は、悉く皆是れ漸なり。円教の止観は之を名づけて頓と為す。

もしくは七世紀の終り、華厳宗第三祖とされる賢首大師法蔵(六四三―七一二)の『華厳経探玄記』(『大正蔵経』巻三五)巻一「義を以て教を分つ」条にいわゆる、

> 上の二教(大乗の始教と終教)は、並びに地位(修行の段階)の漸次に依りて修め成し、倶に漸教と名づく。頓教は但だ一念不生にして即ち名づけて仏と為す。位地(地位)の漸次に依りて説かず、故に立てて頓と為す。思益(経)に、諸法の正性を得る者は、一地より一地に至らずと云うが如し。

などの「頓教」と「漸教」の教相判釈を経て、一一世紀の初め、北宋の真宗の景徳元(一〇〇四)年に成った禅宗の学匠道原の『景徳伝燈録』(『大正蔵経』巻五一)巻五荷沢神会伝にいわゆる「南能(慧能)頓宗、北秀(神秀)漸教」(「南頓北漸」)の頓悟と漸悟の論争に引き継がれる。

天台智顗の『摩訶止観』巻三下「漸と頓とを明らかにす」の条で論述されている漸教と頓教は、一〇世紀の後半、高麗の沙門諦観の『天台四教儀』(『大正蔵経』巻四六)でさらに体系的に整備され、詳細に敷

衍されているが、これによると、頓教と漸教は「五時八教」の天台学「教相判釈」の中で次のように位置づけられている。

天台智者大師は、五時八教を以て東流一代の聖教(インドから東方の中国に伝来した釈迦牟尼一代の仏法の教)を判釈(分類整理して解釈)せり。五時と言うは、㈠華厳時、㈡鹿苑時、㈢方等時、㈣般若時、㈤法華・涅槃時にして、……八教と言うは、㈠頓、㈡漸、㈢秘密、㈣不定、㈤蔵、㈥通、㈦別、㈧円なり。

第一の頓教とは、即ち華厳経なり。……所謂如来、初めて正覚(真正の悟り)を成して寂滅道場に在り。……爾の時に如来は盧舎那(梵語 vairocana の音訳語。意訳は光明遍照、大いなる太陽)の身を現わして円満の(最高に完備した)修多羅(梵語 sūtra の音訳語。意訳は経、契経)を説けり。故に頓教(正覚を得た直後に、いきなり説かれた至高円満の教)と言う。

第二の漸教とは、次に三乗(小乗の声聞と縁覚と菩薩)の根性(機根・素質)は、頓(教)に於ては無益なるが故に、寂場(大乗の華厳の仏法を説く寂滅道場)を動かずして鹿苑(小乗の阿含の仏法を説く鹿野苑の法座)に游びたまう。……先ず五人(釈尊の出家成道に随従した憍陳如と頻鞞と跋提と十力迦葉と摩男倶利)の為めに四諦(苦・集・滅・道)と十二因縁(無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死)と事の六度(「理の六度」に対す。小乗の菩薩の修める布施と持戒と忍辱と精進と禅定と智慧)などの教を説く。

右に掲げた諦観の『天台四教儀』の「頓教」「漸教」の解説は、これに先だつこと約一世紀、華厳宗第五祖とされる定慧禅師・圭峰宗密(七八〇―八四一)の『禅源諸詮集都序』(『大正蔵経』巻四八)巻下の、

世尊の法を説きたまう時、儀式同じからず。理に称いて頓に説くこと有り、機(根)に随いて漸くに

説くこと有るを以ての故に、復た名づけて頓教・漸教と為す。……「漸」とは、中下根〔の人〕は即時に未だ円覚の妙理を信悟する能わざるが為めに、且らく前の人天の小乗ないし法相・破相を説いて、其の根器の成熟を待ち、方めて為めに了義〔究竟真実の教法〕を説く。即ち法華・涅槃などの経これなり。「頓」とは復た二〔種〕あり。㈠は機〔根〕に逐う頓〔教〕、㈡は化儀〔衆生教化の儀法〕としての頓〔教〕。機〔根〕に逐う頓〔教〕とは、凡夫の上根利智なるものに遇えば、直ちに真法〔究竟真実の教法〕を示し、聞きて即に頓悟せしむ。華厳の中の初発心の時、即に阿耨菩提〔無上正真道、仏陀の覚智〕を得るが如し。……化儀としての頓〔教〕とは、仏の初めて成道せし時、宿世の縁の熟せし上根の流の為めに、一時に頓に性と相、理と事を説きしを謂う。……此れ唯だ華厳の一経及び十地論のみにして、名づけて円頓教と為す。

という「漸教」「頓教」の解説と共に、唐代の天台・華厳のアカデミズム仏教学の教相判釈を総括する見解と見てよいであろうが、これらの著述における「頓教」の「頓」、「漸教」の「漸」が、「一挙に」「急に」「いきなり」もしくは「徐々に」「おもむろに」「段階的に」を意味する点は、劉宋の謝霊運の『弁宗論』における「頓悟」「漸悟」の「頓」「漸」と全く共通する。ただしかし「頓教」「漸教」の「教」が教相判釈の「教」を意味して、教の相の「頓」と「漸」とが主要な関心事とされている点が、悟りの「頓」「漸」を主題とする『弁宗論』の場合とは異なっている。

六

教の相の「頓」「漸」よりも悟りそのものの「頓」「漸」を主題として、『弁宗論』におけると同じよ

うな「頓悟」「漸悟」の論争が熾烈な展開を見せるのは、上述の「南頓北漸」の慧能(大鑑禅師)と神秀(大通禅師)の対立以後である。

慧能と神秀の「南頓」と「北漸」の対立は、周知のように『六祖大師法宝壇経』(『大正蔵経』巻四八)「頓漸」第八に載せる北宗の神秀の詩偈「身は是れ菩提の樹、心は明鏡の台の如し。時々に勤めて払拭り、塵埃を惹かしむること勿し」と、同じく南宗の慧能の詩偈「菩提には本と樹無く、明鏡も亦た台には非ず。本来、無一物なれば、何れの処にか塵埃を惹かん」によって最も象徴的に表現されている。そして、ここで神秀の詩偈の「時々に勤めて払拭る」というのは、いうまでもなく不断の修行努力すなわち漸修漸悟を意味し、この神秀の詩偈を否定的に批判する慧能の詩偈の「本来、無一物(一物も無し)」というのは、同じく「般若」第二にいわゆる「心は虚空(無一物)の如くして……仏道を成(就)する」頓修頓悟を意味する。――「本来、無一物」は、『老子』第一四章に「無物(無一物の道の世界)に復帰す」とあり、「頓修頓悟」は、上引の「頓漸」第八に「念念に般若(の智慧)もて観照し、常に法相を離れて自由自在……自性(自己の心に本来的に具わる仏性)もて自ら悟り、頓悟頓修して亦た漸次にすること無し」とある。

ところで上述した慧能と神秀の「南頓」「北漸」の対立の歴史的経緯と「悟り」の思想哲学としての問題点とを具体的に説明しているのは、「南頓」の慧能を一方的に支持する立場から書かれた後次的資料ではあるが、これまでも既に引用してきた『六祖大師法宝壇経』「頓漸」第八の記述である。

時に祖師(慧能禅師)は曹渓(広東省)宝林に居り、神秀大師は荊南(湖北省)玉泉寺に在り。時に于て両宗(両人の宗派)は(教)化を盛んにし(盛大な教団勢力を持ち)、人は皆な南能北秀(南方の慧能・北方の神秀)と称べり。故に南北の二宗、頓と漸との分ち有りて、而も学ぶ者は宗趣(宗旨の趣向)

を知ること莫し。師(慧能)は衆に謂いて曰く、〔仏〕法は本と一宗(根本は一つ)なるに、〔仏〕法を説く人には南と北のちがい有り。〔仏〕法は即ち一種(種子は同一)なるに見(観察理会力)には遅きと疾きのちがい有り。何をか頓漸と名づくるや。〔仏〕法に頓と漸とのちがい無く、人に利〔根〕と鈍〔根〕のちがい有り。故に頓漸と名づくるなり、と。

右に掲げた「頓漸」第八の冒頭の文章では、慧能の言葉「〔仏〕法は本と一宗であるが、〔仏〕法を説く人に南と北のちがいが有る」、および「〔仏〕法に頓と漸とのちがいは無いのに、人の機根の利鈍が頓悟漸悟のちがいを生じる」が注目される。前者に関しては、『荘子』に「道は通じて一と為す」(斉物論篇)、「人の形の若きものは、万化(さまざまに変化)して未だ始めより極有らず」(大宗師篇)などとあるのが参照され、後者に関しては、上引の謝霊運の『弁宗論』に「道を得るは応に慧業(般若の智慧の体得)を須うべし」、「般若〔の智慧〕は恵みを愚蠢に言わず」、「階級(段階を踏んで進む漸悟説)は愚〔者〕を教うる談〔議〕なり」などとあって、頓悟が慧業と、また漸悟が「愚〔者〕」「愚蠢」と結びつけられ、慧能の頓悟の主張が、五世紀の初め、劉宋の謝霊運『弁宗論』の記述する竺道生らの頓悟学説と共通する多くの思考と論理の特性を持つことが注目される。そして、この文章につづく以下の記述は、『弁宗論』における新論の道士・竺道生の主張「学を積めば限り無し、何為れぞ自ら絶たん」、もしくは謝霊運のいわゆる「道家の唱は得意の説なり」(上文二七〇―二七一頁に既出)などと思想的に近接する。

然れども〔北宗の神〕秀の徒衆、往往にして譏れり、南宗の祖師〔の慧能〕は一字を識らず、何の長ずる所か有らんや、と。〔神〕秀曰く、他は師無きの智〔師無き〕は、『荘子』外物篇「嬰児は……師無くして能く言う」に基づく)有りて、深く上乗(最上の禅の真理)を悟れり。吾れは如ばざるなり。且つ吾が師の五祖〔弘忍〕親しく〔彼に〕衣法(禅法の奥義とその象徴としての僧衣)を伝えたり。豈に

徒然ならんや。吾れは恨む、遠く去って〔彼に〕親しみ近づかず、虚しく国の恩を受くるを、と。

右の文章で神秀の言葉とされている「吾れは如ばざるなり」以下の記述は、明らかに故意の曲筆と見られるが、ここで注目を引くのは、慧能の「頓悟頓修」の南宗禅を特質づけるのに、神秀の弟子たちの「南宗の祖師(慧能)は、一字を識らず」という無学の謗りと神秀の「〔慧能は〕師無きの智有りて、深く上乗を悟れり」という讃辞とを併わせ載せていることである。この無学の謗りと師無きの智云々の讃辞は、いうまでもなく上述の『弁宗論』における竺道生の「積学」の否定、および謝霊運のいわゆる「道家の唱」の延長線上に確実な位置づけを持つ。最後に我々は、六祖大師慧能の頓悟頓修の仏教学説と謝霊運の『弁宗論』に載せる新論の道士竺道生の「道家の唱」としての頓悟論との中国宗教思想史的親近性を顕著に示す二条の論述(『六祖大師法宝壇経』「般若」第二および「機縁」第七の中の文章)を掲げて、この小論の結びに代えたい。

万法は尽く自心(自己の本心)に在り。何ぞ自心の中より頓に真如の本性を見ざるや。『菩薩戒経』に云う、「我が本性は元と自から清浄なり」と。若し自心を識れば、見性して皆な仏道を成〔就〕す。

(「般若」第二)

右の文章の中の「自心の中より……見る」は、謝霊運の「仏讃」(上文二七七頁)にいわゆる「心に因れば則ち霊」の「心に因る」と同義。「本性は……清浄なり」は、謝霊運のいわゆる「道家の唱」を代表する老荘学派の古典『淮南子』人間篇に「清浄恬愉(清らかで安らかな心)は人の性(本性)なり」とあり、「見性」は、同じく『荘子』大宗師篇に「能く物を外れ……能く生を外れ……朝徹して(朝の光の暁闇を徹くような豁然大悟した境地に立って)、而る後に能く見独す。見独して而る後に能く古今無く、古今無くして而る後に不死不生に入る」とある「見独」(独〔自己の本性〕を見る)と同類の宗教哲学的概念。

汝の本性は猶お虚空の如く、了に一物の見るべき無し。是れを正見と名づく。一物の知るべき無し。是れを真知と名づく。青黄長短(青色や黄色、長大や短小などの万物の属性)有ること無く、但だ本源の清浄、覚体(正覚の本体)の円明(円満明朗)を見て、即ち見性成仏と名づけ、亦た如来の知見と名づく。

(「機縁」第七)

右の文章の中の「虚空」は、無一物の空間を意味して『荘子』徐無鬼篇に「虚空に逃るる者」とあり、「真知」は同じく『荘子』大宗師篇に「真人有りて而る後に真知有り」とある。なお『荘子』大宗師篇では、さらにこの「真人」(根源的真理の体得者)を説明して「古えの真人は……水に入りて濡れず、火に入りて熱けず」とあるが、六祖慧能の南宗禅の流れを汲む臨済義玄(慧照禅師、?―八六一)もまた『荘子』のこの言葉をほとんどそのまま引用している。「(無位の真人は)、火に入って焼けず、水に入って溺れず」(『臨済録』示衆)。この『臨済録』において、臨済義玄がまた「赤肉団上に一無位の真人あり」と説き、「無事は是れ貴人」、「大通とは、是れ自己、処処において、万法の性無く相無きを達るを名づく」などと説く時、その「真人」といい、「無事」といい、「大通」などというのも、本来的には『荘子』『老子』などに説かれている重要な宗教哲学的概念であった。そしてまた、この臨済義玄の郷里、曹州南華というのも、『荘子』の著者荘周(南華真人)の郷里(河南省商邱市)と地理風土を同じくし、思想文化の歴史的伝統を共通にする。

〈執筆者紹介〉

池田秀三　1948年生．京都大学大学院修士課程修了．京都大学助教授．

蜂屋邦夫　1938年生．東京大学大学院博士課程単位取得．東京大学東洋文化研究所教授．

松村巧　1950年生．東京大学大学院博士課程単位取得．和歌山大学助教授．

興膳宏　1936年生．京都大学大学院博士課程修了．京都大学教授．

福永光司　1918年生．京都大学文学部卒．

吉川忠夫　1937年生．京都大学大学院博士課程単位取得．京都大学人文科学研究所教授．

神塚淑子　1953年生．東京大学大学院博士課程中退．名古屋大学助教授．

坂元ひろ子　1950年生．東京大学大学院博士課程単位取得．山口大学助教授．

岩波講座 東洋思想 第14巻　　第15回配本(全16巻)

中国宗教思想2

1990年1月30日　第1刷発行

定価2880円
(本体2796円)

発行所：〒101-02 東京都千代田区一ツ橋2-5-5　株式会社 岩波書店　電話 03-265-4111 振替東京 6-26240

印刷・製本：法令印刷　　落丁本・乱丁本はお取替いたします

©岩波書店 1990　Printed in Japan

ISBN 4-00-010334-2

岩波講座 東洋思想　全16巻

〈編集委員〉 長尾雅人　井筒俊彦　福永光司　上山春平
服部正明　梶山雄一　高崎直道

＊第 1 巻　ユダヤ思想1
＊第 2 巻　ユダヤ思想2
＊第 3 巻　イスラーム思想1
＊第 4 巻　イスラーム思想2
＊第 5 巻　インド思想1
＊第 6 巻　インド思想2
＊第 7 巻　インド思想3
＊第 8 巻　インド仏教1
＊第 9 巻　インド仏教2
＊第10巻　インド仏教3
＊第11巻　チベット仏教
＊第12巻　東アジアの仏教
　第13巻　中国宗教思想1
＊第14巻　中国宗教思想2
＊第15巻　日本思想1
＊第16巻　日本思想2

＊印は既刊